

ISSN: 2651-4559
e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt 5 sayı 2
volume 5 issue 2

güz/2018
Autumn

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 5, Sayı: 2, Güz 2018



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 5, Issue: 2, Autumn 2018

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri Karadayı
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Topaloğlu

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Halil Temiztürk
Arş. Gör. Enes Büyük

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TÜİF, senolsaylan@mynet.com)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Tekin (TÜİF, aliutekin@gmail.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mehtap Aydın Kaim
Arş. Gör. Mahmut Ayyıldız
Arş. Gör. Mustafa Gargar

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
<http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşir, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler / İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Aralık 2018

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Rotterdam İslâm Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Yusuf Şen (Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Eyüp Nefes (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Abdulvahap Özsoy (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Nihat Uzun (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Selim Demirci (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Dilek Tekin (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi İhsan Timür (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Demirci (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Dilbaz (Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Onur (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Davut Ağbal (Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Karataş (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şaşa (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah Sami (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Arş. Gör. Dr. Ahmet Çakmak (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden.....	311
<i>Editorial</i>	313
Makaleler	
Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü <i>Âdat Al-Qur'ân: Expression and Style Customs of the Qur'ân</i> Mustafa Öztürk	315 - 341
Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset <i>Siyasa as a Way of Interpretation (Tawil) of Traditions Contary to the Systematic Madhhab Opinion in Hanafi Criminal Law</i> Muharrem Midilli.....	343 - 366
Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler <i>Istimdâd in Tafsir: Sciences which Tafsir is in Relation with in Classical Period</i> Enes Büyük.....	367 - 409
Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri <i>The Value of a Treatise Attributed to Pîr Meḥmed with Respect to the Discipline of Islamic Jurisprudence</i> Mustafa Çil.....	411 - 434
Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler <i>Some Basic Issues in the Formation Process of Islamic Religious Course in Germany</i> Semra Çinemre	435 - 469
Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Thomas Paine's Views on Prophecy</i> Abdullah Namlı.....	471 - 513

Kitap İncelemesi

Sâid el-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem Adlı Eserinin Tanıtımı

Evaluation of Book Tabakâtü'l-Ümem of Said el Endelusî

Yavuz Selim Göl.....515 - 518

Değerli okurlar, kıymetli bilim insanları,

Dergimizin 10. sayısıyla karşınıza çıkmamızın haklı gururunu yaşıyoruz. Geçen sayıda ifade ettiğimiz üzere, fakültemizin Trabzon Üniversitesi'ne bağlanmasından dolayı, dergimizin isminin değişmesi gerekiyordu. Yürüttüğümüz anket çalışması ve istişareler neticesinde dergimizin adının Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) olmasına karar verildi. İsim değişikliği ile ilgili resmi işlemler tamamlandı ve DergiPark'la iletişime geçilerek herhangi bir kayba mahal vermeksizin yeni sürecin başlaması sağlandı.

Dergimizin eski sayılarına yine DergiPark sistemi üzerinden ulaşılabilir. Bundan sonraki sayılarımız için makale göndermek isteyen yazarlarımızdan DergiPark üzerinden <http://dergipark.gov.tr/tid> adresiyle bize ulaşmalarını istirham ederiz. Ayrıca dergimizin mail adresini de trabzonilahiyatdergisi@gmail.com olarak güncellediğimizi bildirmek isteriz.

Trabzon İlahiyat Dergisi İsam, Sobiad, İdealonline, Ceeol, İndekx Copernicus, Araştırmaz, Google Scholar, DRJI, İnternational Station Index, Science Library Index gibi veri tabanı ve indekslerinde taranmaktadır. Ayrıca Ulakbim Tr Dizin tarafından yürütülen takip süreci devam etmektedir. Önümüzdeki dönemde olumlu bir netice almayı umuyoruz.

Bu sayıda yer verdiğimiz kıymetli çalışmalarını tanıtmadan önce kısaca dergimizle ilgili bazı yeni gelişmelerden bahsetmek istiyoruz. Bu bağlamda Yayın Kurulu'muz tarafından Temmuz ayında yapılan olağan toplantıda, İlahiyat Alan Editörleri Çalıştay'ında alınan, "dergilerin editöryal ekibi ile Yayın Kurullarının en az % 30'unun farklı yükseköğretim kurumlarında görevli öğretim üyelerinden oluşması" şeklindeki tavsiyesi kararına uygun olarak, Yayın Kurulu üyeliklerine Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu ve Doç. Dr. Hanifi Şahin'in alınması kararlaştırılmıştı. Bu kapsamda bu sayıyla birlikte hocalarımızı aramızda görmeyi sevdiğini yaşıyoruz. Hocalarımıza ilgilerinden ve bundan sonraki süreçte dergimize yapacakları katkılardan dolayı şimdiden teşekkür ederiz. Ayrıca editör yardımcılığı görevinden kendi talebiyle ayrılan Arş. Gör. Rızkan Tok'a hizmetlerinden dolayı teşekkür eder, tashih biriminde göreve başlayan Arş. Gör. Mustafa Gargar'a başarılar dileriz.

Dergi içeriğine gelince, bu sayıda sizleri birbirinden değerli 6 makale ve bir kitap incelemesi ile buluşturuyoruz.



Araştırma makalelerimizden ilki Prof. Dr. Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan “Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü” adlı çalışmadır. Yazar, bu makalede, “Âdetü'l-Kur'ân” tabirini ve bu terimin tefsir geleneğindeki işlevini ele almaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli'nin kaleme aldığı “Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset” adlı ikinci makale ise Hanefî fakihlerin ceza hukuku alanında sistematik mezhep görüşüne aykırı buldukları bir kısım rivayetleri te'vil ederken siyaset terimini nasıl kullandıklarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Arş. Gör. Dr. Enes Büyük'e ait, “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler” adlı üçüncü makalede tefsir ilminin diğer ilimlerle münasebeti meselesi 'istimdâd' kavramı etrafında irdelenmekte ve müfessirlerin, tefsir için hangi ilimleri gerekli gördükleri kronolojik süreç dikkate alınarak tespit edilmektedir.

Öğr. Gör. Dr. Mustafa Çil tarafından hazırlanan “Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri” adlı dördüncü makalede ise, Pîr Mehmet ve bir risalesinde yer alan görüşleri hakkında tespitler ve tahliller yapılmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Semra Çinemre tarafından kaleme alınan “Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler” adlı beşinci makalede Almanya'da İslam din dersinin teşekkül sürecindeki tartışmalı bazı temel meseleler, din eğitimi yönlendirecek kurumsal sıkıntılar ve Almanya bürokrasisindeki muhatap sorunları arka planlarıyla ele alınmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Namlı'nın “Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi” adlı makalesinde ise Deizm ve nübüvvet meselesi T. Paine'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Son olarak Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Göl'ün “Sâid El-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem Adlı Eserinin Tanıtımı” adlı yazı ile siz okurlarımızı baş başa bırakıyoruz.

Tekrar buluşmak ümidiyle...

Dear readers and dear scholars,

We are proud of announcing our 10th issue. As we declared in the previous issue, because our faculty became the part of Trabzon University, it was necessary to change the name of our journal. As a result of research and consultations, it was determined to be the name of the journal as “Trabzon İlahiyat Dergisi” (TİD). The formal process was completed and it was provided to start new procedure without allowing any loss by contacting with DergiPark.

It is still possible getting access to the old issues of our journal on the system of DergiPark. We plead to our writers who want to send articles for the next issues to reach us from DergiPark system by using “<http://dergipark.gov.tr/tid>” link. Also, we want to inform that we have updated the e-mail address of our journal as “trabzonilahiyatdergisi@gmail.com”.

Trabzon Theology Journal has been indexed by various indexes such as ISAM Database, Sobiad, Idealongline, Ceeol, Index Copernicus, Arastirmax, Google Scholar, DRJI, International Station Index, Science Library Index. Also the tracking period for period conducted by Ulakbim Tr Dizin has been maintained. We hope to get a positive result for our application in following period.

We ask to mention about some new developments of our journal briefly before introducing the publications in this issue. In this context, it had been decided in the meeting organized by our Editorial Board to be signed on with Professor Cengiz Gündoğdu and Associate Professor Hanifi Şahin as members of editorial board in accordance with the advice of The Workshop of Divinity Department Editorials (İlahiyat Alan Editörleri Çalıştayı). As of this issue, we are glad to see our academicians among us. We already thank them for their attentions and contributions they will make in the following period. Additionally, we thank to Research Assistant Rızkan Tok for his valuable contributions who resigned from the assistant editorship and wish Research Assistant Mustafa Gargar success in his new duty as proofreader.

As for the content of this issue, we have six articles and a book review each of them is very valuable.

The first article is the one written by Mustafa Öztürk titled as “Adat al-Quran: The Account and Style Tradition of Quran”. In this article, the writer discusses the idiom “adat al-Quran” and the function of this idiom in the tradition of tafseer.



The second article which was written by Dr. Muharrem Midilli titled as “Siyasa as a Way of Interpretation (Tawil) of Traditions Which are Contrary to the Systematic Madhhab Opinion in Hanafi Criminal Law” is aiming to show how Hanafi jurists (faqih) had used the politics while interpreting some narratives which were contrary to the systematic sect opinion.

In the third article belonging to Research Assistant Dr. Enes Buyuk which is titled as “Istimdat in Tafsir: Sciences which Tafsir is in Relation with in the Classical Period?”, the issue of the relationship of ilm al-tafsir with other sciences is analyzed in the context of the term “istimdat” and sciences which were evaluated as necessary for ilm al-tafsir by exegetes are tried to be determined by taking the chronological period into consideration.

The 4th article written by Dr. Mustafa Çil has the title of “The Value of a Treatise Attributed to Pir Mehmed with Respect to the Discipline of Islamic Jurisprudence”. Explanations and evaluations are made about Pir Mehmed and his opinions in an epistle of him. The writer of the 5th article is by Dr. Semra Çinemre. Some Issues that Occurred in the Formation Process of the Course About Islam in Germany”, some institutional problems that have effects on religious education and difficulties about finding a collocutor in German bureaucracy is discussed with the backgrounds in this article.

In the 6th article titled as “Evaluation of Thomas Paine’s Views on Prophecy”, Dr. Abdullah Namlı is evaluating deism and prophecy as part of the opinions of Thomas Paine.

Finally, a book is being introduced in the last article. The book is Tabakat el-Umem of Said al-Andalusi. The writer of article is Dr. Yavuz Selim Göl.

We hope to see you in our next issues again.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 315 - 341

Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü
Âdat Al-Qur'ân: Expression and Style Customs of the Qur'ân

Mustafa Öztürk

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Istanbul, Turkey
mustafaozturk65@outlook.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7496-4385>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade Ve Üslup
Örfü", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 315 - 341.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü

Öz

Bu makalede “Âdetü'l-Kur'ân” (Kur'an'ın ifade ve üslup örfü) terimi/tabiri ve bu terimin tefsir geleneğindeki işlevi ele alınacaktır. “Âdetü'l-Kur'ân” terimi konu itibarıyla Kur'an'ın nazım ve üslup özelliğiyle alakalıdır. Klasik dönemlerde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve diğer birçok müfessir Kur'an dilindeki bu özelliği “Âdetü'l-Kur'ân” diye kavramlaştırmıştır. Son dönemde ise İbn Âşûr (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı Kur'an tefsirinin mukaddimesinde Âdetü'l-Kur'ân konusuna dair müstakil bir başlık açmıştır. Âdetü'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilen birçok konunun, özellikle tevhid, meâd ve nübüvvetle ilgili birçok farklı hususun iç içe geçmiş şekilde aktarımı Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe “tenâsübü'l-ây ve's-süver” kapsamında ele alınır. “Âdâtü'l-Kur'ân” terimi Kur'an'ın dil dizgesinde ve söz diziminde kalıplaşmış, yerleşik hâl almış ve bir bakıma standartlaşarak örf karakteri kazanmış ifade, üslup ve anlatım şekillerine atıfta bulunur. Ancak Kur'an'ın yerleşik ifade ve anlatım tarzına ilişkin genel nitelemede “âdet” lafzının kullanılması kelâmî terminolojinin bir yansımasıdır. Âdetü'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilen hususlara muttali olmak, genelde Kur'an'ın dil ve kavram dünyasını, özelde ifade, üslup ve anlatım tarzını daha iyi anlayıp kavramak gibi önemli bir ilmî fayda içerir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Âdâtü'l-Kur'ân, Ulûmu'l-Kur'ân, Tenâsüb, Tefsir Usûlü*

Âdat Al-Qur'ân: Expression and Style Customs of the Qur'ân

Abstract

In this article, the content of the term “Âdat al-Qur'ân” (Customs of the Qur'ân) and its function in the tradition of Qur'anic commentary will be discussed. Âdat el-Qur'ân is a matter related to the poetry and style of the Qur'an. In the classical period, many commentators such as Fahrudin ar-Razi (d. 606/1210) conceptualized this aspect of the language of the Qur'ân as “Âdat al-Qur'ân”. Recently, Ibn Ashur (d. 1973) dedicated an entire chapter to this issue in the introduction of his Qur'anic commentary titled *at-Tahrir wa at-Tanwir*. The intermitted narration of many different subjects, especially tawhid (unity of the God), nubuwwat (prophethood) and mead (afterlife), which are considered under the title of Âdat al-Qur'ân, are examined within the context of “tenâsub al-ây ve's-suvar” (proportion in the verses and the chapters of the Qur'ân) in the Ulûm al-Qur'ân (Qur'anic sciences) literature. The phrase Âdât al-Qur'ân refers to the forms of expression, style and narration which are built-in and stereotyped in the language and syntax of the Qur'ân and hence standardized with the characters of a custom. However, the use of the term “custom” in the general characterization of the Qur'ân's established expression and narrative style is a reflection of science of kalam terminology. Having a grasp of the issues within the scope of Âdat al-Qur'ân involves an important scientific advantage for a better understanding of the language and concepts of the Qur'an as well as its expression, style and narration

Key Words: *Qur'anic commentary, Customs of the Qur'ân, Qur'anic sciences, Proportionality, Methodology of commentary.*

GİRİŞ

Kur'an'ın kendine özgü bir dil dizgesi ve söz dizim (nazım) düzeni vardır. Bu nazım ve telif düzeni içerisinde yerleşik hâle gelmiş, hatta standart denebilecek bir yapı kazanmış çeşitli üslup ve ifade tarzları Kur'an dilinin önemli bir parçasıdır. Klasik dönemlerde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve diğer birçok müfessir Kur'an dilindeki bu özelliği "Âdetü'l-Kur'ân" (عَادَةُ الْقُرْآنِ) diye kavramlaştırmış ve bu kavramlaştırma modern dönemde Tunuslu müfessir Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973) tarafından da sıkça kullanılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Âdetü'l-Kur'ân tabirinin içeriği ve tefsir geleneğindeki yeri/işleviyle ilgili olarak ülkemizde herhangi bir ilmî çalışma yapılmamıştır. Buna mukabil Râşid b. Hamûd es-Sinyân isimli bir araştırmacı Suudi Arabistan'daki Kassîm Üniversitesi'nde "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Üslûbiyye" başlıklı bir doktora tez çalışması yapmış ve bu çalışma Dâru't-Tedmüriyye (Riyad, 1432/2011) tarafından iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Âdetü'l-Kur'ân (çoğulu: Âdâtü'l-Kur'ân) temelde Kur'an'ın nazım ve üslubuyla alakalı bir konudur. Sözlükte, "bir şeyi tekrar etmek, üst üste yaparak alışkanlık hâline getirmek" gibi anlamlar içeren "avd" (عود) kökünden türemiş olan "âdet" kelimesi¹ özellikle fıkıh kitaplarında "örf" ve "gelenek" manasında kullanılır. Bir fiilin sürekli tekrar edilmesinden dolayı kolaylaşması ve zaman içerisinde tabii bir hâl alması da "âdet" diye adlandırılır. "Âdet ikinci tabiattır" (العَادَةُ طَبِيعَةٌ ثَانِيَةٌ) şeklindeki söz de yine bu hususla irtibatlıdır.² Âdet kelimesi "Âdetullah" (عَادَةُ اللَّهِ) şeklindeki terkip içinde İslâm felsefesi ve kelâm terminolojisinde de kullanılır ve "fiziki âlemde sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen ilâhî kanun(lar)" gibi bir anlam taşır. Fakat İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd*'de, "جرى عَادَةُ اللَّهِ بِمَعَابَةِ أَسْبَابِ الْهَدَايَةِ عِنْدَ رِوَالِ أَهْلِ عَن نَهْجِ الْهَدَى" şeklinde kaydettiği ifade³ dik-kate alındığında "âdetullah" tabirinin kelâm literatüründe "sünnetullah", yani Allah'ın insan, toplum ve tarihle ilişkisindeki prensiplilik manasında kullanıldığı anlaşılır. Çünkü bu ifadede geçen "âdetullah" tabiri, fizikî âlemdeki ilâhî yasalarla değil, hidayet-dalâlet meselesiyle, yani Allah'ın

1 Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, "Avd", *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdülazîz Matar (Kuveyt: Matbaatü hükümeti'l-Kuveyt, 1994), 8: 432-435.

2 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, "Avd", *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-mârifet, ts.), 352.

3 Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-câmiâtü'l-Mısriyye, 2005), 205.

insanlarla ilişkisindeki prensipleriyle alakalıdır.

Âdet lafzının “bir şeyin sürekli tekrarlanarak itiyat/tabiat hâline gelmesi ve örfleşmesi” şeklindeki sözlük anlamı Kur’an’ın dili ve sözdizimiyle ilişkilendirildiğinde, Âdetü’l-Kur’ân tabirini “gerek lafızların seçim ve kullanımında gerek mana ve medlûle delalet hususunda nazımdaki yerleşik üslup, ifade ve anlatım tarzı” diye tarif etmek mümkündür. İbn Âşûr’un “Âdâtü’l-Kur’ân” başlığı altındaki izahlarına, “Müfessirin Kur’an’ın kendine özgü nazmı ve lafızlarıyla ilgili âdetlerini/örflerini bilmesi gerekir” (يَحْتَقُّ عَلَى الْمُفَسِّرِ أَنْ يَتَعَرَّفَ عَادَاتِ الْقُرْآنِ مِنْ نَظْمِهِ وَكَلِمِهِ) şeklindeki bir ifadeyle başlaması⁴ da söz konusu tanımlamayla örtüşür niteliktedir. “Âdetü’l-Kur’ân konusunda istilâhî bir tanıma rastlamadım” diyen Sinyân’ın kendine özgü tanımı ise “ما كرره القرآن على طريقة واحدة أو أغلبية لدلالة خاصة” (Kur’an’ın özel bir manadan dolayı aynı biçimde veya çok kere tekrar ettiği ifade ve üslup) şeklindedir.⁵

Tefsir tarihinde Âdetü’l-Kur’ân tabirini kullanan ilk müfessirlerden biri Râğib el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)’dir. İsfehânî’nin Bakara 2/30 ve 82. âyetler münasebetiyle bu tabiri kullandığı görülmektedir.⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Âdetü’l-Kur’ân tabirini tefsirde çok sık kullanan ilk müfessir ise Fahreddîn er-Râzî’dir.⁷ Râzî’den sonraki dönemlerde İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl), Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480), Nizâmeddîn en-Nisâbü’rî (ö. 730/1329[?]), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi pek çok müfessirin de aynı tabiri kullandıkları görülür ki bu durumu tefsirde Fahreddîn er-Râzî etkisine bağlamak mümkündür. Çünkü İbn Âdil, Hatîb eş-Şirbînî ve Âlûsî’nin tefsirdeki en temel başvuru kaynaklarından birinin *Mefâtihu’l-ğayb (et-Tefsîru’l-kebîr)* olduğu bilinmektedir.

Bütün bu müfessirlerin yanı sıra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi Selefi âlimler ile Ebû İshâk eş-

4 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunîsiyye, 1984), 6: 124.

5 Râşid b. Hamûd b. Râşid es-Sinyân, *Âdâtü’l-Kur’âni’l-üslûbiyye* (Riyâd: Dâru’t-Tedmüriyye, 1432/2011), 1: 29.

6 Bk. Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *Tefsîru’r-Râğib el-İsfehânî*, nşr. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Tanta: Câmiatü Tanta, 1999), 1: 140, 245.

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2002), 6: 20, 381; 9: 62, 416; 17: 35, 214; 18: 10, 364; 21: 66, 424; 26: 215, 425; 27: 193, 642; 28: 29, 206, 213.

Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi usul âlimleri de “عادة القرآن” (Kur'an'ın âdeti/örfü) veya “عَلَى عَادَةِ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ” (Allah'ın kendi kitabındaki âdetine/örfüne göre) gibi tabirler kullanmışlardır.⁸ Âdetü'l-Kur'ân konusu Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında müstakil bir başlık altında ele alınmamış, fakat yeri geldiğinde belirtileceği üzere Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) “Âyetler ve Sûreler Arasında Münasebetler” (Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver) başlığı altında konuyla ilgili muhtelif örnekler aktarmışlardır.⁹

Zerkeşî'nin “Üslûbü'l-Kur'ân” başlığı altında aktardığı bilgiler de dolaylı olarak “Âdâtü'l-Kur'ân” bahsiyle irtibatlıdır. Çünkü “Üslûbü'l-Kur'ân” konusu gerek kelimelerin seçiminde gerek sözdiziminde ve gerekse edebî ifade biçimlerinde Kur'an'ın kendine özgü dil ve anlatım tarzıyla alakalıdır. Âdetü'l-Kur'ân aynı zamanda dil felsefesi ve kelâm alanıyla ilgili bir konudur. Bu konunun dil felsefesiyle ilgili boyutu Abdülkâhir el-Cür-cânî'nin (ö. 471/1079) *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde ortaya koyduğu nazım (sözdizimi) nazariyesinde ve tefsir paradigmasını önemli ölçüde bu nazariye üzerine kuran Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ındaki birçok yorumda görülebilir. Konunun kelâm boyutu ise özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ında kendini gösterir.

Abdülkâhir el-Cür-cânî'nin nazım nazariyesi Kur'an'ın fesahat ve belâgat özelliklerini içermekle birlikte, “nazım” kelimesi ıstılâhî olarak bu özelliklerin toplamından daha geniş ve bütüncül bir muhtevaya sahiptir. Çünkü bu nazariyeye göre Kur'an metnindeki fesahat, belâgat, lafız, mana gibi tüm unsurlar bütüncül bir sistem içinde birbiriyle ilişki ve etkileşim içindedir. Nazım denen şey hem bu sistemi içerir ve hem de sistemdeki unsurların toplamından daha fazla bir şey olarak kendini gösterir.

Cür-cânî'nin nazım nazariyesi özellikle nahvi-edebî tefsir gelene-

-
- 8 Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1995), 20: 480; a. mlf., *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 4: 207; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, nşr. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî (Beyrut: Remâdî li'n-neşr, 1997), 2: 1031; a. mlf., *Bedâiü'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 1: 73; Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, nşr. Selîm b. İd el-Hilâlî (Kahire: Dâru İbn Affân, 1992), 2: 765, 3: 203.
- 9 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1: 40; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 2: 978, 983, 990, 994.

ğinde derin tesirler yaratmıştır. Daha önce de kısaca belirtildiği üzere Zemahşerî tefsirde bu nazariyeden çok faydalanmıştır.¹⁰ O kadar ki en-Nisâ 4/166. âyette geçen “ilm” (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) kelimesini, “Allah’ın Kur’an’ı tüm belâgat ve beyan ehlini aciz bırakan bir nazım (sözdizimi) ve üslupla telif etmesi” (وهو تأليفه على نظم وأسلوب يعجز عنه كل بليغ وصاحب بيان) diye açıklamıştır.¹¹ Zemahşerî nazım nazariyesiyle irtibatlı olan Âdetü’l-Kur’an konusunda da birçok izahta bulunmuş; fakat konuyla ilgili izahlarında “أنه جاء على عادة الله” ([Bu ifade] Allah’ın haberleri aktarma âdetine/örfüne göre varit olmuştur), “على عادة الله عز وجل في اختصاراته” (Allah’ın kısa/özet anlatımlarındaki âdeti/örfü üzere), “أنه جيء به ماضيا على عادة الله في أخباره” (Allah’ın haberleri anlatma/aktarma âdetine/örfüne göre [bu ifade] mazi siygasıyla serdedilmiştir) gibi farklı ifade kalıpları kullanmıştır.¹²

Klasik dönemlerde Âdetü’l-Kur’ân kapsamındaki izahların çoğunlukla Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî’ye ait olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca hem Zemahşerî’nin¹³ hem Fahreddîn er-Râzî’nin¹⁴ tefsirinde “Âdetullah” kavramının önemli bir yer tuttuğunu, dolayısıyla “Âdetü’l-Kur’an” tabirinin bu şemsiye kavramın genel anlam dairesi içinde kullanıldığını not etmek gerekir. Bize göre bu durum ilm-i kelâmın (ilmü usûlî’ d-dîn) ve kelâmî paradigmanın tefsir üzerindeki etkisine bağlanabilir. Kaldı ki Fahreddîn er-Râzî’ye göre tefsir dinî ilimlerin en esaslı olan kelâm ilmine hizmet işlevine sahiptir; dolayısıyla âlet ilmidir. Çünkü müfessirin yaptığı iş, sonuçta Allah’ın kelâmındaki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden, tefsir Allah’ı tanıyıp bilme ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer’idir. Muhaddis Hz. Peygamber’in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim de Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer’idir.¹⁵

10 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürçânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014), 256-281.

11 Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız (Riyâd: Mektebetü’l-ubeykân, 1998), 2: 180.

12 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 185; 4: 510; 5: 211, 220, 407, 463.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 221, 577; 3: 526; 4: 432.

14 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2: 113; 3: 96; 7: 84; 8: 73; 10: 99; 11: 12; 12: 101; 15: 127; 15: 107; 20: 30; 22: 154; 24: 156; 27: 144; 30: 108; 31: 56; 41: 134.

15 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Acâibü’l-Kur’ân*, nşr. Seyyid el-Cemîlî (Beyrut: Dâru’l-Bihâr, 1985), 32-33.



Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın nazım ve üslubuyla ilgili bir konunun kelâm terminolojisindeki “Âdetullah” kavramından hareketle “Âdetü'l-Kur'an” diye kavramlaştırılması ve bu çerçevede Allah'ın hem tabiattaki hem de tarih/toplum alanındaki değişmez yasaları gibi Kur'an dilinde de bir bakıma kanunlaşmış ifade ve üslup tarzlarının bulunduğu işaret edilmek istenmesi kelâm ilminin özellikle Râzî sonrası Sünnî tefsir geleneğindeki etkisine bağlanabilir. Fakat burada söz konusu olan kelâm, daha ziyade Mu'tezile kelâmıdır. Çünkü Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Zemaşerî gibi Mu'tezilî kelâm ve tefsir âlimlerinin “Âdetullah” kavramını temelde Usûl-i Hamse'nin “Adl” prensibi ve salah-aslah nazariyesi çerçevesinde kullandıkları malumdur. Mesela, Kâdî Abdülcebâr şöyle der: “Allah'ın dünyevî düzlemdeki âdeti (ilkeli davranış tarzı) maslahatlar hasebiyle tüm insanları rızıklandırması, dolayısıyla asi insanı günahları sebebiyle rıziksız bırakıp sırf iman sahibi olmasından dolayı mümine [fazladan] ihsanda bulunmamasıdır... Allah insanlara salah [kullar için en iyi olanı gözetme ilkesi] gereğince muamelede bulunur.”¹⁶

Bu izahtan anlaşılacağı üzere “Âdetullah” kavramı, Allah'ın insanoğluluyla ilişkisini mutlak güç/kudret temelinde keyfî değil, adl/adalet ve salah-aslah gereğince ilkeli biçimde sürdürdüğü anlamına gelir ki “Âdetü'l-Kur'an” tabiri de tıpkı “Âdetullah” kavramı gibi Kur'an'daki ifade ve üslup tarzının gelişigüzel değil, son derece sistemli ve düzenli olduğunu belirtir.

1. ÂDETÜ'L-KUR'ÂN KAPSAMINDA LAFIZLARIN KULLANIMI

Kur'an'ın ifade, üslup ve anlatım âdetiyle/örfüyle ilgili unsurların önemli bir kısmı lafızların mana ve medlûlleriyle ilgilidir. Bu noktada “mana” ile “medlûl” arasında ince bir ayırım yapmak söz konusu olabilir. Gerçi nahiv ilminde “mana” lafzın mukabili olarak değerlendirilir ve “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, medlûl) diye tarif edilir.¹⁷ Ancak *vücûh-nezâir* literatüründe tek tek tadat edildiği üzere Kur'an'daki birçok kelime farklı âyetlerde farklı medlûllere delalet eder. Mesela, sözlükte “yol göstermek, kılavuzluk etmek, bildirmek” anlamındaki “hdy” kökünden türeyen “hüdâ” lafzı Ebû Abdillah ed-Dâmeğânî'ye (ö. 478/1085)

16 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-metâin* (Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-hadîse, ts.), 35.

17 Muhammed Ali et-Tehânevî, “Mana”, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1600-1601.



göre “beyan, İslâm dini, iman, tevhid, vahiy, peygamber, Kur’an, Tevrat gibi on yedi farklı şeye delalet eder.¹⁸ Keza sözlükte “denemek, sınamak” (ibtıla, ihtibar) anlamındaki “ftn” kökünden türeyen “fitne” lafzı Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre Kur'an'da, “şirk, küfür, ibtila, azap, günah, dalalet” gibi on beş farklı medlûle işaret eder.¹⁹

Dikkat edilirse, her iki örnekte de kelimelerin sözlük manaları sabit, medlûlleri bağlam ve kullanıma göre değişkendir. Buradan hareketle, “lafızların kullanımları değişebilir; fakat kök anlamları kullanıma göre değişmez” şeklinde bir tespitle bulunulabilir ve dolayısıyla “Âdetü'l-Kur'ân” tabirinin en azından bir yönüyle, “kullanıma göre medlûlleri değişmeyen lafızlar”la ilgili olduğu söylenebilir. Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) tanımına göre lafız bir şeye karşılık vaz' edildiğinde, lafzın delalet ettiği o şey “medlûl” diye isimlendirilir. Şayet lafızla bir şey kastediliyorsa, kastedilen o şey “mana” diye isimlendirilir (وَاللَّفْظُ إِذَا وَضِعَ بِإِزَاءِ الشَّيْءِ فَذَلِكَ الشَّيْءُ مِنْ حَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ) (رُئِىَ مَدْلُولًا، وَمِنْ حَيْثُ يَعْنِي بِاللَّفْظِ يُسَمَّى مَعْنَى).²⁰ Mana-medlûl ayrımı, lafzî delalet-gayri lafzî (manevi) delalet, küllî mana-cüz'î mana, aslî mana-tebaî mana, lafzın manası-mananın manası gibi başka ayrımları da akla getirir. Yine bu çerçevede lugavî, örfî, şer'î mana kategorilerinden de söz edilebilir.

Müfessirlerin tespitlerine göre Kur'an'daki birçok lafız zikredildiği her âyette aynı şeye delalet eder. Lafızların kullanımıyla ilgili Kur'an örfü, klasik İslâmî kaynaklarda hem “وَأَكْثَرُ مَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ”, “كُلُّ مَا فِي الْقُرْآنِ” gibi klişelerle hem de “مِنْ عَادَةِ الْقُرْآنِ” “العادة القرآنية”, “عَلَى عَادَةِ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ” gibi farklı tabirlerle belirtilir. Örnek vermek gerekirse, İbn Abbâs'tan (ö. 68/688) nakledildiğine göre Kur'an'da geçen “العبادة” (ibadet) kelimelerinin tümü “tevhid”i ifade eder (كل عبادة في القرآن فهي توحيد).²¹ Yine İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre “السُّلْطَانُ” (sultân) lafzı zikredildiği her âyette “hüccet”e işaret eder (كل سلطان في القرآن فهو

18 Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, “Hüdâ”, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Muhammed Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefitî (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1995), 303-308.

19 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, “Fitne”, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), 477-480.

20 Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, “Mana”, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 842.

21 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1: 363, 10: 22.

حجة).²² İbn Sîde (ö. 458/1066) de Kur'an'da geçen "sultân" lafzıyla istisnasız olarak "hüccet" in kastedildiğini söyler.²³ Ebü'l-Bekâ bu tür örnekleri çok sık zikreder ki bunlardan bazıları gerçekten dikkat çekicidir. Mesela, "الْقَوْلُ" (kavl: söz) kelimesinin "efvâh" ve "elsine" lafızlarıyla birlikte kullanıldığı her âyette "yalan söz" (الْقَوْلُ الرُّور) anlamına geldiğine ilişkin tespit bu kabildendir.²⁴

Yine İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Kur'an'da geçen "سَأَلْنَا" (ke's: kadeh, kupa) kelimelerinin tümü "şarab"a delalet eder. Bazı müfessirler bu görüşü tâbiî müfessir Dahhâk b. Müzâhim'den (ö. 105/723) de nakleder.²⁵ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) Kur'an'da "حَاكِنًا" (nikâh) kelimesinin tümüyle "tezvic" anlamında kullanıldığını, bunun tek istisnasının Nûr sûresinde -ki bu muhtemelen en-Nûr 24/60. âyettir- yer aldığını söyler. Bazılarına göre kelime bu âyette "cinsî münasebet" e işaret eder.²⁶ Bize göre nikâh lafzının Kur'an'daki anlam ve kullanımını salt "nikâh akdi" olarak açıklamak pek isabetli olmasa gerektir. Çünkü el-Bakara 2/232, en-Nisâ 4/22 ve daha başka âyetlerde kelimenin "cinsî münasebet" anlamında veya hem "evlilik akdi" hem "cinsî münasebet" manasında kullanılmış olma ihtimali de hayli yüksektir. Kaldı ki İbn Fâris (ö. 395/1004) "nikâh" kelimesinin temelde "cinsî münasebet" anlamına geldiğini söyler.²⁷

İmam el-Mâtürîdî "ehl-i te'vil" diye zikrettiği bazı yorumculardan nakille Kur'an'daki "الإنسان" (insan) kelimelerinin tümünde "kâfir" kimse- nin kastedildiğini söyler. "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ" (el-İnfitâr 82/6), "يَا أَيُّهَا" (el-İnşikâk 84/6), "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ" (el-Asr 103/2) gibi âyetler

22 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10: 88, 184.

23 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, nşr. Halil İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâşi'l-Arabî, 1996), 5: 140.

24 Ebü'l-Bekâ, "el-Kavlü'z-zûr", 702.

25 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütü- bi'l-ilmîyye, 1421), 4: 218, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed Tayyib (Beyrut: el-Mek- tebetü'l-asriyye, 2003), 10: 3211.

26 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, "Nikâh", *el-Vücûh ve'n-nezâir*, nşr. Mu- hammed Osmân (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007), 478.

27 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, "Nikâh", *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 5: 475.

bu kabildendir.²⁸ Öte yandan, İbn Abbâs'a göre Kur'an'daki "الورود" (vürûd) kelimelerinin tümü, "وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ" (Hûd 11/98), "وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا" (Meryem 19/71), "أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ" (el-Enbiyâ 21/98) gibi âyetlerde görüleceği üzere "duhûl" (girmek) anlamına gelir.²⁹

Bir yoruma göre Kur'an'da geçen "القرية" (karye) ve "القرى" (kurâ) kelimelerinin tümü şehirlere işaret eder. Nitekim peygamberler de şehirlere gönderilmiş, kırsal bölgelere herhangi bir peygamber gönderilmemiştir. Bunun bir sebebi, şehirlerde farklı kültürlerle sahip insanların yaşaması, bunların kültür ve medeniyet oluşturması ve aynı zamanda göçebe insanlara nispetle daha akıllı, uyumlu ve anlayışlı olmasıdır. İkinci sebebi ise dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan insanların ilâhî davet ve risaletten haberdar kılınması ve mesajın insanlığa ulaştırılması gayesidir.³⁰

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), "Allah'ın Kur'an'da "الْمَطَرُ" (matar) diye isimlendirdiği şey sadece "azab"a delalet eder" demiştir. Ancak Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) bu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirtmiş ve Ebû Ubeyde'den (ö. 209/824[?]) nakille, azap söz konusu olduğunda, "أمطرت", rahmet söz konusu olduğunda "مطرت" lafzının kullanıldığını belirtmiştir.³¹ İbn Hacer (ö. 852/1449) bu görüşün de problemliliğini dikkat çekmiştir.³²

Bize göre Kur'an'da geçen bir kelimenin her geçtiği yerde aynı medlûle karşılık geldiği yönündeki tespitlerin çoğu genelleme tarzındadır. Dolayısıyla lafızların kullanımını hususunda Kur'an'a izafe edilen örfün mutlak olmadığını, çoğu zaman istisnalar bulunduğunu belirtmek lazımdır. Nitekim Ebû'l-Bekâ "كل ما في القرآن من ذكر", "كل ما في القرآن من" gibi klişe ifadelerle Kur'an'daki birçok lafzın kullanım itibarıyla her yerde aynı manayı taşıdığını belirtirken çok kere de istisnalara atıfta bulunur. Örnek vermek gerekirse, Kur'an'daki "nûr" ve "zulumât" kelimeleri zikredildikleri hemen her âyette iman ve küfre işaret eder; fakat el-En'âm 6/1. âyetteki "وَجَعَلَ

28 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6: 16.

29 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6: 179.

30 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6: 297-298.

31 Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 18: 338-339.

32 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed (Riyâd: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2001), 8: 164.

”الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ” ifadesinde kastedilen şey, gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığıdır.³³ Yine Kur'an'da geçen ”الريب” (rayb) kelimesi kahir ekseriyetle ”töhmetsiz içerikli şey” anlamı taşır; fakat ”ريب المنون” (et-Tûr 52/30) terkihi/tabiri istisnadır. Bu terkipteki ”rayb”tan maksat, âfetler, felaketler, musibetler gibi hayat olaylarıdır.³⁴ Benzer şekilde, ”أَصْحَابِ النَّارِ” (ashâbü'n-nâr) terkihi kahir ekseriyetle ”cehennem ehli”ne işaret eder; ”وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً” (el-Müddessir 74/31) ifadesi istisnai olarak cehennemde görevli meleklere delalet eder.³⁵

Zerkeşi, ”cinsî münasebet”in birçok âyette kinaye (örtülü anlatım) üslubuyla ”lems”, ”mülâmese”, ”refes”, ”duhûl”, ”nikâh” gibi kelimelerle ifade edilmesini ”Kur'an'ın âdeti/örfü” olarak değerlendirmiştir (وَمِنْ عَادَةِ الْقُرْآنِ (الْعَظِيمِ الْكِنَايَةِ عَنِ الْجَمَاعِ بِاللَّمْسِ وَالْمَلَامَةِ وَالرَّفْتِ وَالذُّخُولِ وَالنَّكَاحِ وَنَحْوِهِنَّ)).³⁶ Arap dili ve belâgatinde kinaye, açıkça söylenmesi pek hoş olmayan veya edep dışı sayılan hususların daha nezih şekilde dile getirmenin en güzel yollarından biri olarak kabul edilmiş ve el-Mâide 5/6. âyetteki ”جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ” (İçinizden biri ayak yolundan gelmişse), el-Enbiya 21/91. âyetteki ”أَخَصَّنَتْ فَرْجَهَا” (Paça aralığını korudu) gibi kinayeli ifadeler bu kapsamda değerlendirilmiştir.³⁷

Ferrâ'nın (ö.207/822) tespitine göre Kur'an'da zikri geçen ”النعمة” (nimet) kelimelerinin tümü, ”ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ” (el-Bakara 2/40) âyetinde olduğu üzere ”nimeti unutmamak” anlamına gelir.³⁸ Bazı müfessirlere göre Kur'an'ın ifade ve üslup örfü/âdeti ”النُّورُ” (nûr) kelimesiyle ilim/vahiy ve imanı, ”الظُّلُمَاتُ” (zulumât) kelimesiyle de cehalet ve küfrü ifade etmek şeklinde caridir.³⁹ Kur'an'ın bir diğer ifade örfü ”العباد” (ibâd) lafzının müminlere has kılınması şeklindedir.⁴⁰ Buna örnek olarak ”وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ” (el-Furkân 25/63), ”عَبِيدًا يَشْرَبُونَ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ” (el-İnsan/Dehr

33 Ebü'l-Bekâ, ”Zulumât”, 588.

34 Ebü'l-Bekâ, ”Rayb”, 464.

35 Ebü'l-Bekâ, ”Ashâbü'n-nâr”, 122. Başka örnekler için bk. Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 82, 164, 225, 330, 359, 438, 465, 485, 486, 494, 597, 741, 777,

36 Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 303.

37 Geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, ”Kur'an Dilinde Kinaye ve Ta'riz”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013): 113-138.

38 Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1: 28.

39 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12: 35.

40 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Meâlimü usûlî'd-dîn*, nşr. Taha Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 132.

76/6), “إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ” (el-Hicr 25/42) gibi âyetler zikredilebilir.⁴¹ Kur’an’ın başka bir ifade ve üslup örfü, “يسألونك” şeklindeki soru ifadeleriyle başlayan âyetlerde, cevabın “قل” diye “فاء”sız gelmesidir. “ويسألونك عَنِ الزَّوْجِ” (el-İsrâ 17/85), “ويسألونك عَنِ السَّاعَةِ” (el-A'râf 7/187), “يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ” (el-Ah-zâb 33/63) gibi âyetler buna örnek verilebilir.⁴²

Lafızların anlam ve kullanımlarıyla ilgili Kur’an örfü “لَا يَكْتُلُ اللَّهُ نَفْسًا” (el-Bakara 2/286) gibi kalıp ifadelerde de karşımıza çıkar. Ebü'l-Bekâ'nın tespitine göre bu ifade Kur’an’da hep amele atıfta bulunur; fakat bunun tek istisnası olarak et-Talâk 65/7. âyetteki “لَا يَكْتُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً” ifadesinde kastedilen anlam “nafaka”dır.⁴³ Nitekim başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere Sa'lebî (ö. 427/1035), Beğavî (ö. 516/1122) gibi birçok müfessir de âyeti bu şekilde yorumlamışlardır.⁴⁴

İbn Âşûr Kur’an’ın anlatım örfünde, lafızların şer'î manalarının çoğunlukla tanımlanmadığına dikkat çektikten sonra, “lafızlar temel anlamlarıyla verilir ve bundan sonrasına ilişkin detaylar dilcilerin mütearifesine havale edilir” şeklinde bir tespitte bulunur.⁴⁵ Bize göre bu tespit isabetli olmakla birlikte biraz eksik gibidir. Şöyle ki Kur’an’da “ma'rûf” ve “münker” gibi kelimeler de tanımlanmaz; ancak bu durum tanımlamayı dilcilerin mütearifesine havale etmekten ziyade, nüzûl ortamına tanıklık eden Arap toplumundaki örf ve mütearifeye havale etmekle ilgili olsa gerektir. Bilhassa evlilik, boşanma, iddet, nafaka, süt-anneye ücret takdiri gibi muamelata dair pek çok âyette geçen “ma'rûf” kelimesi nüzûl dönemindeki Arap toplumunda genel kabul gören uygulamalara (örf, âdet, gelenek) karşılık gelir.

Kur’an’daki bazı lafızların kullanım örfüne ilişkin tespitlerde kelâmî-itikâdî kabullerin belirleyici rol oynadığı dikkat çekmektedir. Mesela, Ebü'l-Bekâ Kur’an’da geçen “الْعَذَابُ” (azâb) kelimesinin tüm kullanım-

41 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26: 215.

42 Ebü'l-Bekâ, “Suâl”, 502.

43 Ebü'l-Bekâ, “Lâ”, 965.

44 Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru hecr, 2001), 23: 70; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 9: 341; Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-tenzîl)*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr. (Riyâd: Dâru Taybe, 1412), 8: 157.

45 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 191.

larının cezalandırma (ta'zîb) anlamına geldiğini, fakat “وليشهد عذابهما طائفة” (en-Nûr 24/2) ifadesinin istisna teşkil ettiğini, çünkü burada “dövmek” manasının kastedildiğini belirttikten sonra, “Kur'an'da asi (günahkâr) Müslümanın cehenneme gireceğine dair bir delil yoktur; nassla sabit olan hüküm asi müminin ateşle azap göreceğinden ibarettir” (وَلَا دَلَالَةَ فِي الْقُرْآنِ عَلَى أَنْ (الْمُسْلِمَ الْعَاصِيَ يَدْخُلُ النَّارَ، وَإِنَّمَا الْمَنْصُوصُ أَنَّهُ يَعْذَبُ بِالنَّارِ وَلَا دَلَالَةَ فِي الْقُرْآنِ عَلَى أَنْ) demektedir. Yine Ebü'l-Bekâ “adl” lafzıyla ilgili olarak şöyle demektedir: Allah Kur'an'da “mîzân” ve “hisâb” kelimelerini “adl” (adalet) manasında kullanmıştır. Bu Mu'tezile'nin iddiasıdır. Çünkü onlara göre mizan, hesap, sırat, havz, şefaât diye bir şey yoktur.⁴⁶

Burada Mu'tezile'ye nispet edilen görüşte genelleme ya da genellemececi bir yaklaşım söz konusudur. Zira Mu'tezile kelâmcılarının kahir ekseriyetinin uhrevî âlemde hesabın gerçekleşeceğine iman etmenin zorunlu olduğunu kabul ettikleri bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle, [uhrevî âlemdeki] hesabı inkâr etmek caiz değildir.⁴⁷ Gerçekte amellerin vezne müsait olmayan arazlar konumunda olduğu, dolayısıyla kıyamet günündeki “mizan”ın adalet ve hakkaniyet anlamı taşıdığı yönündeki görüş de tüm Mu'tezile kelâmcılarına ait bir görüş değildir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar mizan konusunda şöyle demektedir: Kıyamet günü mizanların kurulmasından (vaz'u'l-mevâzîn) bahseden âyetlerdeki “mizan”ı adalet manasına değil, bilindik ölçü, tartı, terazi manasına hamletmek gerekir. Allah'ın kelâmı mecaza hamletme zarureti söz konusu olmadıkça hakiki manaya hamledilmelidir.⁴⁸

2. EDATLARIN (HURÛF-I MEÂNÎ) KULLANIMI

Müfessirler ve Arap dilcilerine göre Kur'an'daki birçok edat (hurûf-ı meânî) sabit/standart denebilecek anlam ve işlevlere sahiptir. Buna mukabil pek çok harf ve edat anlamsal düzeyde farklı fonksiyonlar icra edebilir. Ayrıca harf-i cerler gibi edatlar aslî, “كاد” gibi fiiller ise muhavvel, yani dönüşmüş edat olarak kabul edilir. Ebü'l-Bekâ'nın aktardığı bilgiye göre “كاد” fiili bir şeyin asla olmayacağını yahut bir iş ya da olayın asla vuku bulmayacağını gösterir. Farklı bir telakkiye göre bu fiil bir işin çok zor

46 Ebü'l-Bekâ, “Azap”, 597.

47 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 736.

48 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 735.

gerçekleşeceğini belirtir.⁴⁹

Öte yandan, İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Kur'an'da geçen "عسى" (asâ) lafzının [Allah'a atfen] tüm kullanımları gereklilik belirtir. Buna mukabil "عسى ربه إن طلقك أن يبدله أزواجاً" ve "عسى ربكم أن يرحمكم" âyetlerindeki kullanımlar bu kategoride değildir.⁵⁰ İmam el-Mâtürîdî Allah hakkında kullanılan "عسى" (asâ) lafzının umut ve beklenti değil, gereklilik ifade ettiğini -Hasen el-Basrî'den naklen- belirtmiştir.⁵¹ Süyûtî bu kuralı İbn Abbâs ve Mücâhid'e (ö. 103/721) izafe etmiştir. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de Süddî tarikiyle Ebû Mâlik'ten⁵² şu kuralı nakletmiştir: Allah hakkında kullanılan "عسى" (asâ) fiillerinin tümü -et-Tahrîm 66/5 ve el-İsrâ 17/8. âyetlerdeki hariç- o şeyin mutlaka gerçekleşeceğini ifade eder. Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713[?]) de şöyle bir görüş nakledilmiştir: Asâ lafzı iki şekilde kullanılır. İlki, el-Kasas 28/67'deki gibi gereklilik ifade edecek şekilde, ikincisi el-Bakara 2/216'daki gibi tam gereklilik ifade etmeyecek biçimde... Çünkü müminin hoşlanmadığı bir şey mutlaka onun hayrına olmayabilir.⁵³

İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Kur'an'da geçen "لو" (lev) edatlarının tümü bir şeyin kesinlikle vuku bulmayacağını gösterir. Çünkü "لو" edatı imtina (imkânsızlık) bildirir. Dolayısıyla kendisine ilişik olarak zikredilen şeyin meydana gelmesinin muhal olduğuna dikkat çekmeyi belirtir.⁵⁴ Bu noktada, harfler ve edatlarla ilgili bazı örneklerin tartışmaya açık olduğunu da belirtmek gerekir. Mesela, Vâkîdî'den (ö. 207/823) nakledildiğine göre Kur'an'daki "لعل" (lealle) edatlarının tümü ta'lil içindir; fakat bu edat "لعلكم تحذرون" (eş-Şuarâ 26/129) ifadesinde teşbih belirtir. Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) nakledildiğine göre Kur'an'daki "لولا" (levlâ) edatlarının tümü "هلا" (keşke) anlamına gelir. Fakat "قولا أنه كان من المسبحين" (keşke)

49 Ebü'l-Bekâ, "Kâde", 741.

50 Kisâî'den (ö. 189/805) nakledildiğine göre "عسى" lafzı haber kipinde kullanıldığı her âyette müfred, istifham kipinde kullanıldığı her âyette ise "فهل عسىتم" örneğinde olduğu gibi cemi kalıbında gelir. Bk. Ebü'l-Bekâ, "Asâ", 597.

51 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7: 159.

52 Ebû Mâlik Gazvân el-Ğıfârî, İbn Abbâs'ın yanı sıra Berâ b. Âzib ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbilerden de rivayette bulunmuştur. Bk. Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980), 23: 100.

53 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü hecr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 2: 505.

54 Ebü'l-Bekâ, "Lev", 777-778.

(es-Sâffât 37/143) âyetindeki kullanım istisna niteliğindedir. Bu iki örnek tartışmaya açık mahiyettedir. Nitekim Ebü'l-Bekâ ve Süyûtî gibi âlimler de söz konusu izahların pek isabetli olmadığını belirtmişlerdir.⁵⁵

Lealle Arap dilinde, arzulanan ya da korkulan bir işin/hadisenin gerçekleşme beklentisini ifade eden bir edattır. Arzu edilen (merğûb) hususla ilgili beklenti tereccî, korkulan (merhûb) hususla ilgili beklenti işfâk diye adlandırılır. Tereccî ve işfâk mütekellimden sâdır olduğu -ki aslanan budur- gibi muhataptan da sâdır olur. Psikolojik muhtevalı bu tür anlamların Allah'a izafesi muhal kabul edilir. Başka bir ifadeyle, Allah'ın arzu ve korku temelli bir beklenti içinde olduğunu düşünmek caiz değildir. Bu yüzden, âlimler "lealle" edatının Allah hakkında kullanımında "gereklilik" bildirdiğini söylemişlerdir.⁵⁶

Lealle edatı kimi zaman "irade" anlamında kullanılır ve bu kullanım iki türlü olur. Birincisi, tereccîye benzer tarzda istiare-i tebeyiyye yoluyla, ikincisi zikir-i melzûm irade-i lâzım kabilinden mecaz-ı mürsel yoluyla. Lealle edatı kimi zaman da ta'lil belirten "ي" (key) anlamında kullanılır. Ancak bu hakiki değil, tereccîye benzer olarak istiare tarzında bir kullanımdır. Bazı dilciler ve dilci müfessirler lealle edatını tereccî manasından soyutlanmış biçimde ta'lile hamletmişler ve Kur'an'daki tüm kullanımların bu şekilde olduğunu belirtmişlerdir. Mesela, Kutrub (ö. 210/825 civarı) ve Sîrâfî (ö. 368/979), "وافعلوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ" (el-Hac 22/77) âyetini, "Kurtuluşa ermek için hayırlı ameller işleyin" şeklinde izah etmişlerdir.⁵⁷

Harfler ve edatların kullanımlarına ilişkin Kur'an örfünde hurûf-ı mukatta'a da dikkat çekici bir hususiyete sahiptir. Zerkeşî ve Süyûtî'nin kaydettikleri üzere Ankebût ve Rûm gibi birkaç sûre hariç mukatta'a harfleri zikredildikten sonra mutlaka vahiyden veya Kur'an'dan söz edilir. "الم ذِكِّ الْكِتَابِ", "الم اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ", "المص كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ", "الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ", "طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى", "طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ", "يس وَالْقُرْآنِ", "ص وَالْقُرْآنِ", "ق وَالْقُرْآنِ" gibi âyetler hurûf-ı mukatta'ayı zikretme örfüne ait örneklerdir.⁵⁸ Bu durum hurûf-ı mukatta'anın işlev itibarıyla vahiy ve nübüvveti ispat bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin önemli bir karine oluşturur. Öte yandan, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tespitine göre Kur'an'ın örfün-

55 Zerkeşî, *el-Burhân*, 4: 379, 394; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 549, 556.

56 Zerkeşî, *el-Burhân*, 4: 391-392.

57 Ebü'l-Bekâ, "Lealle", 793-794.

58 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 170; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 990, 994.

deki bilindik tarza (والمألوف من عادة القرآن) göre “وما أدراك” şeklindeki soru edatı/kalıbı kıyamet gibi önemli gaybî konular ve olaylar hakkında kullanılır.⁵⁹

3. HİTAPLARIN KULLANIMI

Bilindiği üzere Kur’an aslî formuyla edebî nutuk tarzında şifâhî bir hitaptır. Nüzul ortamında Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından şifâhî olarak tebliğ edildiği malumdur. Yüzlerce âyetin muhatap kitleye doğrudan veya dolaylı hitaplarla başlaması bu hususla alakalıdır. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (Ey iman edenler!), “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” (Ey insanlar!) şeklindeki hitaplar Hz. Peygamber’in döneminde, onun dilinden sâdır olduğu için fıkıh usulünde “müşâfehe hitabı” veya rûberû (yüz yüze) hitap anlamında “müvâcehe hitabı” diye adlandırılır.⁶⁰

Zerkeşî Kur’an’daki hitap şekillerinin kırk civarında olduğunu belirtir. Süyûtî ise Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *en-Nefs* adlı eserine atıfla Kur’an’da on beş hitap şekli bulunduğunu, buna mukabil bazı âlimlerin bu sayıyı otuz küsura çıkardığını belirtir. Yine Süyûtî Kur’an’daki hitapların genel olarak üç ana başlık altında değerlendirilebileceğine dair bir görüşten söz eder. Buna göre Kur’an’daki hitapların bir kısmı sadece Hz. Peygamber’e, bir kısmı sadece Hz. Peygamber’in haricindeki muhataplara, diğer bir kısmı ise hem Hz. Peygamber’e hem de onun haricindeki muhatap kitleye yöneliktir.⁶¹

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Kur’an’daki emir içerikli hitapların büyük çoğunlukla Hz. Peygamber’e, nehiy içerikli hitapların ise ümmete yönelik olduğuna dikkat çeker. Bunun muhtemel sebeplerinden/hikmetlerinden biri “Ey Nebi!” hitabına yaraşır tarzda nezih bir hitapta bulunması ve aynı zamanda haramlardan kaçınması hususunda müslümanların özellikle uyarılmasıdır.⁶² Ancak şu da bir gerçek ki Kur’an’da müminleri sakındırmaya yönelik tüm önemli uyarılar, “فَلَا” “وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ” (el-Bakara 2/147; en-En’âm 6/114)) gibi ifadelerde olduğu gibi, doğrudan Hz. Peygamber’e hitaben zikredilir. Çünkü Hz. Peygamber

59 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Hamîd el-Fakî (Beyrut: y.y., ts.), 43.

60 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar (Ğardaka: Dâru's-Safve, 1992), 3: 184-186.

61 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 217; Suyutî, *el-İtkân*, 2: 744, 749-750.

62 İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 4: 199.



Allah'la hukuku en sıkı ve O'na en yakın olan insandır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e doğrudan hitap yoluyla ümmete yapılan uyarılar, söz konusu uyarıya konu olan amellerin işlenmesi hâlinde azabın kaçınılmaz olduğunu hatırlatır.⁶³

Kur'an'ın hitap örfü Mekkî-Medenî gibi usul konularıyla da ilişkilendirilebilir. Ebü'l-Bekâ'nın ifadesiyle aktarırsak, içerisinde "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" hitabı bulunan ve fakat "كَلِمَاتٍ" edatı bulunmayan tüm sûreler Medenidir.⁶⁴ İbn Abbâsâ göre "Ey insanlar!" şeklindeki tüm Kur'an hitaplarında kastedilen zümre Mekkeli müşriklerdir. Öte yandan, Kur'an'daki "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" hitaplarının tümü Medine'de, "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" hitaplarının kahir ekseriyeti Mekke'de inmiştir.⁶⁵ Tâbiîn müfessirlerinden Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Alkame b. Kays (ö. 62/682) el-Bakara 2/21. âyet münasebetiyle, Kur'an'daki "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" hitaplarının Mekke ehline (müşriklere), "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" hitabının ise Medine ehline (müminlere) yönelik olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶

"Ey iman edenler" ve "Ey insanlar!" şeklindeki Kur'an hitaplarının medlûlleriyle ilgili bu açıklamalar genelde bir hitap örfü olarak değerlendirilmeye müsait olmakla birlikte lafızların kullanımına ilişkin Kur'an örfünde olduğu gibi burada da istisnalar söz konusudur. Bu iki hitap şekli tefsir geleneğinde küllî kaide gibi sunulur. Ancak Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) de dikkat çektiği gibi, sözgelimi, Bakara sûresi Medenî olmasına rağmen hem darb-ı meseller hem de geçmiş milletlere dair haberler içerir. Benzer şekilde En'âm sûresi Mekkî olmasına rağmen birtakım şer'î ahkamı muhtevirdir. Ne var ki hüküm verirken genele itibar edilir. Nitekim "Kismen tahsise uğramamış âmm yoktur" sözünde olduğu gibi, küllî kaideelerde de birtakım istisnalar olabilir; fakat bu istisnalar genel kaideyi bozamaz.⁶⁷

63 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 41.

64 Ebü'l-Bekâ, "Sûre", 494.

65 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1: 71; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Amed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 1: 412.

66 Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1: 97.

67 Bk. Mustafa Öztürk, "Molla Fenari ve Tefsirde Senkretizm", *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 409.

4. KISSALARIN AKTARIMI

Kur'an'ın geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili haberleri aktarma örfünde kıssaların kısmî ve mevzi olarak serdedilmesi ve ibret alınacak hususların özetlenerek takdim edilmesi dikkat çekicidir. Kıssada gözetilen amaçlar farklı sûrelerde farklı boyutlarıyla verilir. İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın kıssalarla ilgili bu anlatım örfü hem üslup zenginliği oluşturmak hem de dinleyicilerin motivasyonunu canlı tutmakla ilgilidir. İbret amaçlı kısma anlatım tarzının bir haber veya hadisenin tüm detaylarını aktarmayı aslî hedef olarak gözetilen kıssacıların üslubundan çok farklı olduğu şüphesizdir. Kur'an'ın "kıssadan hisse almak" diye tabir edebileceğimiz ibret amaçlı anlatım tarzı, kıssanın bizatihi amaç olmadığını göstermesi bakımından çok önemlidir.⁶⁸

İbn Âşûr'un bir kıssanın farklı maksatlara binaen farklı sûrelerde aktarılmasına ilişkin tespitleri bize göre pek isabetli değildir. Tespit ve değerlendirmedeki isabetsizlik esas itibarıyla Kur'an'ın deyim yerindeyse masa başında yazılmış ve kurgusu muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak planlanmış bir metin gibi tasavvur edilmesiyle ilgilidir. Oysa birçok sûreye konu olan Âdem-İblis (Şeytan), Musa ve İsrâilîloğulları gibi kıssaların özellikle Mekki ve Medeni sûrelerdeki varyantları ve bu varyantların bir kısmında farklı hususların ön plana çıkarılması özellikle metin dışı bağlam ve muhataplarla ilgilidir.

Kur'an'ın dil ve üslup örfünde kişi isimleri kahir ekseriyetle tasrih edilmez. Buna mukabil el-En'âm 6/74. âyette Hz. İbrahim'in babası "Âzer" diye isimlendirilir. İbn Âşûr'a göre bu isim İbrahim'in babasına değil, babasının memleketine işaret ediyor olabilir. İhtimal ki Harranlılar İbrahim'in babası Terah'ı, Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*'ında Güneybatı İran'da Hûzistan eyaletinin merkezi Ahvaz (Sûku'l-Ehvâz/Hûzlar'ın pazarı) ile Ramhürmüz arasında bir belde olarak zikredilen Âzer bölgesinden gelmiş olmasından hareketle bu isimle anmışlardır.⁶⁹

Nizâmeddîn en-Nisâbü'r'nin (ö. 730/1329[?]) tespitine göre Kur'an'ın Âd ve Semûd kavimleriyle ilgili haberleri anlatım örfü kronolojik tertibe uygun şekilde Âd kıssasını önce Semûd kıssasını sonra zikretmek

68 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 54, 59; 9: 116.

69 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7: 310-312. Âzer beldesi için bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferîd Abdülâzîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 1: 72.



şeklinde. Ancak el-Hâkka 69/4. âyetteki “كَذَّبَتْ هَمُودٌ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ” ifadesinde sıralama değişmiştir. Çünkü burada Semûd kissası son derece muhtasar şekilde verilmiştir. Arapların lisani örflerinden biri, daha kısa olanı önce zikretmektir.⁷⁰

5. KONULARIN ANLATIMI

Kur'an'ın belli başlı temalar ve kavramlara ilişkin ifade ve anlatım tarzında da kendine mahsus bir örfü/âdeti vardır. Bunlardan biri, bazı kelimelerin kahir ekseriyetle bir arada kullanılması ve böylece kavram çiftleri oluşturulmasıdır. Meşhur Mu'tezile kelâmcısı ve Arap edebiyatçısı Câhiz'in (ö. 255/869) ifadesiyle, Kur'an'da salât-zekât (namaz-oruç), cû-havf (kıtlık/açlık-korku), cennet-nâr (cennet-cehennem), rağbet-rehbet (teşvik-korkutma), muhacirler-ensar, cin-ins gibi kelimeler hemen her defasında bir arada kullanılır.⁷¹ İbn Âşûr da “salât” ve “zekât”ın bir arada zikredilmesini “Kur'an'ın örfü/âdeti” olarak nitelendirir (وَمِنْ عَادَةِ الْقُرْآنِ الْجَمْعُ) (بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ). Kur'an'da vaîd (azap), inzâr (uyarma) ve terhîbin ardından vaad (mükâfat), terğîb ve tebşîr (muştulama), terğîb ve tebşîr ardından inzâr ve terhîb ifadelerine yer verilmesini de yine aynı kapsamda değerlendiren (وَمِنْ عَادَةِ الْقُرْآنِ تَعْقِيبُ الْإِنذَارِ بِالتَّبَشِيرِ وَالْعَكْسُ).⁷²

Kur'an'ın konu anlatım örfünde iç içelik çok sık görülen bir hususiyettir. Daha ziyade Bakara, Nisâ, Mâide gibi geniş hacimli sûrelerde görüleceği üzere fikhî konularla ilgili hükümler zikredildikten sonra müminleri amele sevk edici bir faktör olarak vaad-vaîdle ilgili ifadeler yer verilir. Daha sonra da emir ve yasak koyan Şâri'in yüceliği daha iyi bilinsin ve idrak edilsin diye tevhid ve tenzihle ilgili âyetler gelir. Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimler Kur'an'ın birçok farklı konuyu bu şekilde iç içe anlatım örfünü “عَادَةُ الْقُرْآنِ” şeklindeki klişelerle belirtmiş ve konuyu âyetler/sûreler arasındaki münasebet başlığı altında değerlendirmişlerdir.⁷³

Kur'an'ın ifade ve anlatım örfü terhîb ve terğîbin tam manasıyla gerçekleşmesi için kâfirin durumundan sonra müminin hâlini beyan et-

70 Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri, *Çarâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-Furkân*, nşr. Zekeriyâ el-Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416), 6: 345.

71 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1423/2002), 1: 42.

72 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 207; 9: 334; 10: 271; 15: 310; 25: 89; 27: 45; 28: 311; 29: 299; 30: 43, 203.

73 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 40, Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 978.

mek, ikâbı zikrettikten sonra sevabı zikretmek şeklinde caridir.⁷⁴ Rağıb el-İsfehânî bu konuda şöyle demiştir: “Kur’an’ın her yerdeki ifade örfü/âdeti hem bir toplumun başına gelen azap ve helaki hem de onların karşıtı olan toplumun nail olduğu mükâfatı zikreder ki böylece rahmeti umulsun, azabından korkulsun” (عادة القرآن في كل موضع يذكر عقاب قوم أن يذكر بإزائه ثواب مضادتهم) (ليرجى رحمته ويخاف عذابه)⁷⁵ Kur’an’ın bu şekildeki anlatım örfüne Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirler de birçok kez dikkat çekmişlerdir ki bu anlatım tarzı tezat/zıtlık ilişkisinden dolayı (لِمُنَاسَبَةِ التَّضَادِّ) istitrat ve itiraz üslubuyla gerçekleşir.⁷⁶

Kur’an’ın bir diğer ifade örfü, küllî bir kazıyye (tümel/genel konu) zikredildiğinde, ardından bazı cüzlerinin ona atfedilmesi şeklinde caridir. el-Bakara 2/98. âyetteki “وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ” ifadesi bu kabildendir. Bunun sebebi, matuf kısmın bu küllî kazıyenin/konunun en önemli unsurları olduğuna dikkat çekmektir (عادة القرآن جارية بأنه إذا ذكر قضية كلية عطف عليها بعض) (جزئياتها تنبيهاً على كونه أعظم جزئيات ذلك الكلي)⁷⁷ Kur’an’ın ifade ve anlatım örfü âmm lafzı zikredip ardından ona en önemli nevelerini atfetmek şeklinde de caridir (وقد جرت عادة القرآن بأنه يذكر اللفظ العام ثم يعطف عليه أشرف أنواعه). Bunun örneği, “وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ” (el-Ahzâb 33/7) âyetidir.⁷⁸ Yine Kur’an’ın bir başka ifade ve anlatım örfü Allah’a ibadet emrinden sonra anne-babaya itaati tavsiye şeklinde caridir. “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” (el-Bakara 2/83), “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ” (en-Nisâ 4/36), “وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” (el-İsrâ 17/23) gibi âyetler buna örnektir.⁷⁹

Kur’an’ın anlatım örflerinden bir diğeri tevhid, öğüt ve fikhî ahkâm gibi konuların iç içe geçmiş şekilde beyan edilmesidir ki bunun sebebi bir konunun diğeri takviye ve teyit etmesidir.⁸⁰ Fahreddîn er-Râzî’nin ifadesiyle, Allah’ın Kur’an’daki anlatım örfü şu şekilde caridir: Allah birçok farklı şer’î hüküm ve dinî yükümlülük zikrettiğinde, ardından ya ilâhiyat meselelerine ya peygamberlerin yaşadıkları tecrübeler ya da kıyamet ah-

74 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28: 213.

75 Râğıb el-İsfehânî, *Tefsir*, 1: 245.

76 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 125.

77 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 11: 66.

78 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 18: 29.

79 Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, ts.), 18: 145.

80 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 6: 20, 381.



vali ile ilgili açıklamalara yer verir. Bunun hikmeti, bütün bu konuların en başta zikredilen şer'î hükümler ve yükümlülükleri pekiştirmekle ilgilidir.⁸¹ Yine Allah'ın Kur'an'daki ifade ve anlatım düzenine ilişkin âdeti/örfü ilkin bir hükmü zikretmesi, ardından vaad, terğîb, terhîb ve Allah'ın azametiyle ilgili bir dizi âyeti iç içe biçimde zikretmesidir.⁸² Kur'an'ın bir diğer anlatım örfü, hükümlerin kolay bir üslupla ortaya konulması, ilgili âyetlerdeki ifade tarzının sıkıcı, usandırıcı olmaması ve ders anlatımı gibi sunulmamasıdır.⁸³

Kur'an'ın ifade ve anlatım örfü, aynı konuda farklı delillerin farklı şekillerde ve muhtelif vesilelerle tekrar edilmesi şeklinde de kendini gösterir. Bu ifade ve anlatım tarzındaki amaç söz konusu delillerin daha fazla pekiştirilmesi ve aynı zamanda inkârcı yaklaşımın reddedilmesidir.⁸⁴ el-İsrâ 17/89. âyetteki "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ" ifadesi ile el-Kehf 18/54. âyetteki "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ" ifadesinde bir yönüyle bu hususa dikkat çekilir. Zira bu iki âyette geçen "tasrif" kelimesi hem bir işi tekrar tekrar yapma hem de bir şeyi çok farklı şekillerde ve farklı yönleriyle anlatmak anlamına gelir.⁸⁵

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

En başta belirttiğimiz gibi Kur'an'ın kendine özgü bir dizgesi, sözdizimi ve aynı zamanda bilindik edebî metinlerden çok farklı bir ifade ve üslup tarzı vardır. Kur'an'ın dil ve nazım yapısındaki bu özellik klasik İslâmî kaynaklarda ve daha çok da tefsir edebiyatında, "كانت", "جرت عادة القرآن", "من عادة القرآن جارية", "أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم", "الكتاب الكريم" gibi kalıp ifadelerle vurgulanmıştır. Son dönemde İbn Âşûr bu konuyu "Âdâtü'l-Kur'ân" başlığı altında ele almıştır. "Âdâtü'l-Kur'ân" tabiri Kur'an'ın dil dizgesinde ve sözdiziminde kalıplaşmış, yerleşik hâl almış ve sonuçta bir bakıma standartlaşarak "örf" karakteri kazanmış ifade, üslup ve anlatım şekillerine atıfta bulunur. Ancak Kur'an'ın yerleşik ifade ve anlatım tarzına ilişkin genel nitelemede "âdet" kelimesinin kullanılması

81 Fahredîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12: 101, 456.

82 Fahredîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11: 49.

83 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 388.

84 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 186.

85 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21: 345, 407.



kelâmî terminolojinin bir yansımasıdır. Zira “âdetullah” tabiri İslâm gele-
neğinde, “sünnetullah” (Allah’ın tarih ve toplumla ilişkisindeki yasallık)
kavramıyla da yakın bir ilişki içerisinde “Allah’ın âlemde düzenli şekilde
işleyen yasaları” anlamında kullanılır.

Bu kullanım, özellikle tabiat olaylarının birtakım illetler ve sebeple-
rin zorunlu sonucu olarak cereyan ettiği, dolayısıyla olup biten her şeyin
Allah’ın iradesinden ve müdahalesinden bağımsız gerçekleştiği yönünde-
ki deistik anlayışı nefyetme amacı da taşır. Buna göre “âdetullah” tabiri
âlemde sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen düzenin ilâhî yasaya bağlı
olduğunu vurgular. Kısacası “âdet” kelimesi bu bağlamda “yerleşik düzen
ve sistem” anlamı taşır. Nasıl ki Allah’ın dış dünyaya ilişkin yasalarında
yerleşik bir işleyiş düzeni vardır; buna benzer şekilde Kur’an’ın dil dizge-
sinde, sözdiziminde ve semantik sisteminde de benzer bir ifade, üslup ve
anlatım düzeni vardır. İşte bu yerleşik düzenin adı, “Âdetü’l-Kur’ân” veya
“Âdâtü’l-Kur’ân”dır. Fahreddîn er-Râzî bunu kelâmî terminolojiye daha
uygun biçimde, “⁸⁶ أن عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم , “⁸⁶ أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم”
gibi ifadelerle kavramlaştırır.

Klasik dönem tefsir geleneğinde Âdetü’l-Kur’ân konusunun özellik-
le Fahreddîn er-Râzî tarafından irdelenmesi, bu konunun birçok yönü-
le “âyetler ve sûreler arasındaki münasebet” (tenâsübü’l-ây ve’s-süver)
bahsiyle de irtibatlı olduğunu gösterir. Çünkü Fahreddîn er-Râzî’nin âyet-
ler ve sûreler arasındaki münasebetler üzerinde çokça durduğu ve kimi
zaman zorlama denebilecek türden irtibatlar kurduğu bilinmektedir. Öte
yandan, “Âdetü’l-Kur’ân” kapsamında değerlendirilen birçok konunun,
özellikle tevhid, nübüvvet ve meâdla ilgili birçok farklı hususun iç içe geç-
miş şekilde aktarımı Ulûmü’l-Kur’ân literatüründe “tenâsübü’l-ây ve’s-sü-
ver” kapsamında irdelenir ve bu çerçevede “muzâdde” (birbirine zıt iki
hususun peş peşe gelmesi), “tanzir” (iki benzer hususun birbiri ardınca
zikredilmesi) ve istitrat (bir konudan başka bir konuya geçilip yeniden
asıl konuya dönülmesi) gibi örneklere yer verilir. Zerkeşî’nin *el-Burhân*,
Süyûtî’nin *el-İtkân* adlı eserlerine göz atıldığında, “Âdetü’l-Kur’ân”la ilgili
bazı örneklerin bu başlıklar altında yer aldığı görülür.

Âdetü’l-Kur’ân kapsamında değerlendirilen örnekler incelendiğin-
de, bunların kelimelerle ilgili kısmının genelde semantikle, özelde vü-
cûh ve nezâirle ilgili olduğu anlaşılır. Kelimelerin Kur’an’daki anlam ve

86 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11: 49; 12: 456.

kullanımlarında genel manada bir “örf”ten söz edilebilir; fakat bunların pek çoğunun istisnai anlamlar ve kullanımlara açık olduğunu da söylemek gerekir. Dolayısıyla bu konuda Kur'an'ın tümünde geçerli olan sabit, standart anlam ve kullanım örfünden söz etmek pek mümkün değildir. Bu durum, Kur'an'daki hitaplar ile muhtelif harfler ve edatların anlam ve kullanımları için de geçerlidir. Kaldı ki özellikle vücûh-nezâir literatüründe Kur'an kelimelerinin hangi âyette hangi medlûle işaret ettiğine dair tespit ve tayinlerin büyük ölçüde yoruma (te'vil) dayandığı, dolayısıyla isabetlilik kadar isabetsizlik ihtimaline de açık olduğu bilinen bir gerçektir.

Kur'an'da tevhid, nübüvvet, meâd gibi üç ana konuyla ilgili farklı meselelerin, sözgelimi, tevhid ve kıyamete dair beyanlar ile şer'î ahkâmın kimi zaman birbiriyle iç içe geçmiş şekilde anlatıldığı ve bu anlatım tarzının Kur'an'ın bütününde bir “örf” oluşturduğu yönündeki tespitler doğrudur. Aynı şekilde mümin-kâfir, sevap-ikâb, cennet-cehennem, terğîb-terhîb gibi çift boyutlu anlatımların da Kur'an'a özgü bir örf olduğuna dair tespitler de doğrudur. Bu çift boyutluluk edebî ve estetik amaçtan öte, nüzûl ortamındaki olgusal durumla, yani tevhid-şirk, iman-küfür çatışmasıyla alakalı bir husustur.

Sonuç olarak, “Âdetü'l-Kur'ân” kapsamında değerlendirilen hususlara muttali olmak, genelde Kur'an'ın dil ve kavram dünyasını, özelde ifade, üslup ve anlatım tarzını daha iyi anlayıp kavramak gibi önemli bir ilmi fayda içerir. Bu fayda Kur'an'ın bütününe vâkıf olma yolunda önemli bir katkı da sağlayabilir ve bilhassa tefsir çalışmalarında sıkça tanık olduğumuz “parçacı yaklaşım”dan kaynaklanan tefsir/te'vil körlüğüne ilişkin sorunların belli ölçüde giderilmesine yardımcı olabilir.

KAYNAKÇA

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer. *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed. Riyâd: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2001.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. “Nikâh”. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. Nşr. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.



Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî* (Meâlimü't-tenzîl). Nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr. Riyâd: Dâru Taybe, 1412.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1423/2002.

Dâmeğânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed. "Hüdâ". *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*. Nşr. Muhammed Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîti. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1995.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. Nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*. Nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*. Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-hadîse, ts.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunîsiyye, 1984.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Nşr. Es'ad Muhammed Tayyib. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. "Nikâh". *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Hamîd el-Fakî. Beyrut: y.y., ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. Nşr. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî. Beyrut: Remâdî li'n-neşr, 1997.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâiü'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Nşr. Halil İbrâhîm Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâşi'l-Arabî, 1996.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu'l-fetâvâ*. Nşr. Abdurrahmân Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Min-hâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. Nşr. Muhammed Reşad Sâlim. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. "Fitne". *Nüzhetu'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. "Avd". *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. Nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-mâ-rife, ts.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *Tefsiru'r-Râğıb el-İsfehânî*. Nşr. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. Tanta: Câmîatü Tanta, 1999.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. "Mana". *el-Külliyât*. Nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-câmiâtî'l-Mısrıyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Nşr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.

Nisâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed. *Ğarâibu'l-Ķur'ân ve reĝâibu'l-FurĶân*. Nşr. Zekeriyâ el-Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-il-miyye, 1416.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an Dilinde Kinaye ve Ta'riz". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013): 113-138.

Öztürk, Mustafa. "Molla Fenari ve Tefsirde Senkretizm". *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Acâibü'l-Kur'ân*. Nşr. Seyyid el-Cemîlî. Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 1985.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Meâlimü usûli'd-dîn*. Nşr. Taha Abdurraûf Sa'd. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ĝayb*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru's-Semerkandî*. Nşr. Ali Muhammed Muavviz-Adil Amed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Sinyân, Râşid b. Hamûd b. Râşid. *Âdâtü'l-Kur'âni'l-üslûbiyye*. Riyâd: Dâru't-Tedmüriyye, 1432/2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü hecr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buĝâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa. *el-İ'tisâm*. Nşr. Selîm b. İd el-Hilâlî. Kahire: Dâru İbn Affân, 1992.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân)*. Nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru hecr, 2001.

Tehânevî, Muhammed Ali. "Mana", *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-*

ulûm. Nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve dğr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ. "Avd". *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Nşr. Abdülazîz Matar. Kuveyt: Matbaatü hükûmeti'l-Kuveyt, 1994.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar. Ğardaka: Dâru's-Safve, 1992.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 343 - 366

Hanefi Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset
Siyasa as a Way of Interpretation (Tawil) of Traditions Contary to the Systematic Madhhab Opinion in Hanafi Criminal Law

Muharrem Midilli

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı Trabzon/Türkiye
Assist., Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law Trabzon/Turkey
e-mail: midillivi@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4502-3447>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ekim/ October 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Muharrem Midilli, "Hanefi Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 343 - 366.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset*

Öz

Bu makale Hanefî fakihlerin ceza hukuku alanında sistematik mezhep görüşüne aykırı buldukları bir kısım rivayetleri te'vil ederken siyaset terimini nasıl kullandıklarını göstermeyi amaçlamaktadır. Amacı gerçekleştirmek için ilk olarak Hanefî ceza hukuk ilminde siyaset teriminin anlaşılma biçimi üzerinde durmak gerekmiştir. Bu bağlamda birçok Hanefî fakihin siyaset olarak isimlendirdiği yaptırım kategorisini kamu otoritesinin salt kendi takdiriyle ilişkilendirmiş olduğunu tespit etmek önemlidir. Siyaseti kamu otoritesinin salt kendi takdiriyle ilişkilendirmek onlara kendi sistemleriyle uyumlu bulmadıkları bir kısım nasları te'vil ederken siyaset terimine başvurma imkânı vermiş görünmektedir. İkinci olarak makale Hanefî fıkıh kitaplarında siyaset teriminin bir te'vil yolu olarak kullanıldığı birçok hukuki tartışmayı analiz etmektedir. Bu tartışmalarda Hanefî fakihler siyaseti prensip olarak meşru bir yasama alanı olarak görmelerine rağmen sistematik mezhep hukukunun gelişiminde dikkate almamaktadırlar. Söz konusu yaklaşım onların bütün bir İslâm hukukunu fıkıh ve siyaset hükümleri olarak iki ayrı kategoride ele aldıklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Siyaset, Te'vil, Ceza Hukuku.*

Siyasa as a Way of Interpretation (Tawil) of Traditions Contrary to the Systematic Madhhab Opinion in Hanafi Criminal Law

Abstract

This article aims to show Hanafi jurists how use the term siyâsa when dealing with some traditions which they find contrary to systematic madhhab opinion in criminal law. In order to achieve this aim, it has been necessary first to focus on the understanding of the term siyâsa in Hanafi criminal law. In this context it is important to note that many Hanafi jurists associate the siyâsa sanctions with the public authority's sole discretion. To associate the siyâsa with the public authority's own discretion allows them to refer to the term siyâsa when dealing with some traditions which they find contrary to their own systems. Secondly the article analyzes many legal discussions where the term siyâsa is used as a way of interpretation (tawil) in Hanafi fiqh books. In these discussions, although Hanafi jurists do not consider the siyâsa in the development of systematic madhhab law, they accept it as a legitimate legislative field in principle. This approach shows that they deal with the Islamic law in two different categories as fiqh and siyâsa.

Key Words: *Fiqh, Hanafi Law, Siyâsa, Tawil, Criminal Law*

* Bu çalışma büyük ölçüde 22 Haziran 2017 tarihinde tamamladığım, "Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefî Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi: Ceza Hukuku Örneği" başlıklı isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Trabzon, Turkey. This article is largely extracted from my doctorate dissertation entitled "Evaluation of the Sharia-Kanun Distinction in Ottoman Context in Terms of the Idea of Hanafi Public Law: Criminal Law Sample", (PhD Dissertation, Istanbul University, Turkey, 2017).

GİRİŞ

Iraklı Hanefî fakih Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen meşhur rivayete göre mezhep ashabının görüşlerine aykırı olan naslar neshe veya tercihe hamledilir; daha iyisi onları ashabın görüşü ile uyumlu hale getirmek için *te'vile* hamletmektir;¹ yani mezhep ashabı tarafından te'vil edilmiş olduklarını düşünmektir. Bu rivayet klasik dönem ve sonrasında Hanefî fakihlerin kendi ashaplarının görüşlerine aykırı buldukları naslar karşısındaki temel tavrını özetlemektedir. Onlar -aşağıda görüleceği gibi- birçok durumda mezhebin hâkim görüşüyle teâruz eden nasların sahih olmama ihtimalini dillendirmişler; nasların sahih olma ihtimali karşısında nesih iddiasında bulunmuşlar; bu iddia için gerekli nüzûl veya vürûd bilgisine sahip olmadıkları durumlarda birçok tercih yöntemi geliştirmişler ve muhtelif te'vil yollarına başvurmuşlardır. Bilhassa ceza hukuku alanında kimi Hanefîlerin mezhebin sistematik görüşüyle çatışan birtakım rivayetleri siyaset anlayışıyla te'vil etmesi; başka bir ifadeyle onların kamu otoritesinin sırf kendi re'yinin ürünü olabileceğini öne sürmüş olması dikkat çekicidir.

Aslında te'vil terimi bir delile dayalı olarak lafzın zâhir manasından alınıp muhtemel olduğu başka bir manaya sarf edilmesi anlamına gelmektedir.² Te'vile başvurmanın temel gerekçesi mevcut halleriyle birlikte kullanılması mümkün olmayan iki muteber delilin uzlaştırılması düşüncesidir. Bu nedenle bir kelimenin veya sözün zâhir anlamı dışında başka bir anlama hamledilmesi zâhir anlamın alınmasına mani olan başka bir delilin bulunmasını gerektirir.³ Hanefî fakihler sadece naslar arasında ortaya çıkan teâruzu gidermek için değil mezhebin sistematik görüşüyle teâruz halinde olan bazı nasları açıklarken de te'vile başvurmuşlardır. Apaydın'ın ifade ettiği üzere -mezhebin sistematik görüşü ile çatışan- bir nassın neshe ya da tahsise hamledilmesi bir tür te'vildir.⁴ Aynı şekilde sistematik mezhep görüşüyle uyumlu olmayan bir nassı siyasete hamletmek de onu te'vil etmek anlamına gelir. Nitekim aşağıda Hanefî fakih Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) bu işlemi açıkça te'vil olarak isimlendirdiği görülecektir.

1 Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî, *Risâle fi'l-usûl, Te'sîsü'n-nazar* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 169.

2 Ali b. Muhammed el-Cürçânî, "Te'vil", *Kitabü't-ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2002), 47.

3 Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 4. Baskı (Ankara: Bilay, 2017), 303.

4 Bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 307-308.



Bu çalışmada sıklıkla kullanılan “sistemik mezhep görüşü” ve aynı anlamdaki “mezhebin hâkim görüşü” ifadeleri belli bir konuda Hanefî fakihlerin kendi özel yöntemleri ve mesailerini neticesinde ulaştıkları fıkhi hükümlerden mezhepte tercih edilmiş, fetvaya ve uygulamaya esas kılınmış olanları; adeta genel kabul gören prensip ve kuralları ifade etmek için kullanılmaktadır. Mezhep içinde belli bir meselede ifade edilmiş her bir içtihat bu ifadenin kapsamına girmemektedir. Yine fakihlerin kendi özel yöntemleri ve mesailerini neticesinde ulaştıkları fıkhi ahkâmın dışında kalan siyasi ve idari hükümler belli şartlarla prensip olarak meşru görülmüş olsalar bile bu kapsamda değildir. Mesela birazdan detaylı olarak değinileceği üzere Hanefî mezhebinde kabirden kefen çalan kişinin cezası Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre tazir, Ebû Yûsuf’a göre had kapsamında tayin edilir. Zaman içinde ilk iki hukukçunun içtihadı hakim ve sistemik görüş olarak teşekkül etmiştir. Mezhepteki bu hâkim görüş Ebû Yûsuf’un içtihadını ve atıf yaptığı rivayeti -sahih olması halinde- siyaset olarak değerlendirmektedir. Sözü edilen meselede siyaseten hükmedilecek el kesme cezası belli durumlarda cevaz verilen bir tasarruf olmakla birlikte mezhebin sistemik görüşü değildir. Bu meselede mezhebin sistemik görüşü had sınırlarına ulaşmayan tazir (genellikle dayak) cezasıdır.

Çalışmanın amacı Hanefî ceza hukuk ilminde siyaset teriminin sistemik mezhep görüşüyle uyumlu olmayan nasların te’vilinde kullanılış biçimini ve bu kullanımın başlıca sonuçlarını göstermeye çalışmaktır. Terimin bu bağlamdaki kullanımı siyasete ilişkin çalışmalarda genellikle göz ardı edilmiştir. Oysa siyasetin sistemik mezhep görüşüyle uyumlu olmayan nasların te’vilinde kullanılmış olduğunu fark etmek İslâm hukukunda fıkıh-siyaset ayrımının mahiyetini anlamak açısından önemlidir. Siyasetin bu kullanıma imkân veren yönünü görmek için öncelikle onun anlamı üzerinde durmak gerekmektedir.

1. HANEFÎ CEZA HUKUK İLMİNDE SİYASET TERİMİNİN ANLAMI

İslâm ceza hukukunda yaptırımlar şâri’ tarafından belirlenmiş olup olmamalarına göre had-kıyas ve ta’zîr şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hanefî fakihler ta’zîri failin had (ve kıyas) uygulanmadan tedip edilmesi olarak tanımlamaktadırlar.⁵ Onlar ta’zîri had-kıyas grubu yaptırımlardan en

5 Bk. Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye*, Fethü'l-kadir’le birlikte (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 5: 329; İbn Kemâl Ahmed Şemseddîn

temelde şâri' tarafından belirlenmemiş olması yönünden ayırt etmekte; had ve kısasın *mukadder*, ta'zîrin ise *imamın* re'yine *mufavvaz* olduğunu söylemektedirler.⁶ Ancak Hanefî ceza hukuk ilminde ta'zîr her zaman mutlak olarak *imamın* re'yine *mufavvaz* bir yaptırım olarak görülmemektedir. Başka bir ifadeyle had-kisas dışı yaptırım alanında kamu otoritesine her zaman sınırsız bir yetki verilmiş değildir. Çünkü fakihler ta'zîr hakkında had ve kısastaki gibi spesifik, kesin ve bağlayıcı tarzda olmasa bile bazı belirlemelerde bulunmuşlardır. Mesela Ebû Hanîfe ta'zîrin dayak olarak uygulanması halinde üst sınırı otuz dokuz sopa olarak belirlemiştir.⁷ Ta'zîrin üst sınırı hususunda mezhepteki hâkim görüş budur.⁸ Yine Hanefî fakihler bazı suçlarda failerin sosyal konumlarına göre farklı ta'zîr cezaları belirlemişlerdir. Seçkinlerin ileri gelenleri sadece uyarılmalı, seçkinler mahkemeye çağrılmalı, orta hallilere hapis cezası verilmeli ve en alt tabakada bulunan kişiler belirtilen yaptırımların yanında dayak cezasına çarptırılmalıdır.⁹ Bu belirlemeler, Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) ifadesine göre ta'zîrin kadının (mutlak olarak kendi) görüşüne bırakılmadığını, onun faile kendi durumuna uygun olmayan ceza veremeyeceğini

Kemâlpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî, Mahmûd Şemseddîn Emir el-Huzaî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 2: 26; Mahmûd b. Pîr Muhammed el-Fenârî, *Mesâilü't-ta'zîr ve Hudûdî'l-Cinâyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 949, 2b.

- 6 Bk. Mevlânâ Alâeddîn Ali el-Arabî el-Halebî Molla Arab, *Fetâvâ-yı Mevlânâ Arab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 585, 21b; Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi, *Risâle Mûte'allika bi't-te'azir*, thk. Abdullah Özer (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 4.
- 7 Ta'zîrin üst sınırına ilişkin mezhep içindeki muhtelif görüşler için bk. Ebû'l-Hasan Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız (Kahire: Dârü's-selâm, 2000), 2: 776; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300), 2: 95; İbn Kemâl, *el-İzâh*, 2: 26-27; Çivizâde, *Risâle*, 14-16, 18; a. mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 496, 115a; Burhaneddîn İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Gavcî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989), 1: 343.
- 8 Bu nedenle İbn Nüceym kadının ta'zîri sopa cezası olarak uygulaması halinde otuz dokuzu aşamayacağını zikretmektedir. Zeyneddîn Zeyn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik* (Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311), 5: 52.
- 9 Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin kenarında, 2. Baskı (Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310), 4: 327; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2: 95-96; Çivizâde, *Risâle*, 12; Mahmûd el-Fenârî, *Mesâilü't-ta'zîr*, 2a.

göstermektedir.¹⁰ Benzer şekilde Hanefî fakihler haddi gerektiren suçlarda şer'î maniler yüzünden had uygulanmadığında ta'zîr cezasının en son sınırına ulaşacağı görüşündedirler. Bu bağlamda Ebû Yûsuf'tan her fiilin kendi türündeki asli cezaya; gayrimeşru dokunma ve öpmenin zina haddine, hakaretin kazf haddine yaklaştırılacağı rivayet edilmiştir.¹¹ Osmanlı âlimi Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi (ö. 954/1547) başkasının cariyesine *zâniye* denilerek yapılan hakaret, namazı terk, *imamın Mecûsî* olduğunu iddia etme, oğlancılık, kadının dinden dönmesi, yalan şahitlik, yabancı kadını öpme ve dokunma hallerinde ta'zîrin son sınırına ulaşacağını belirtmektedir.¹² Onun ifadelerine göre bu durumlarda ta'zîr miktarının kadının *re'yine* bırakılmamasının sebebi ağır cezalar vazetmek suretiyle söz konusu suçların ne kadar büyük olduğuna işaret etmektir. Kadının bu durumlarda ta'zîrin son sınırında ceza takdir etmesi *müstahsen* ve *müstahab*dır.¹³

Ta'zîr cezaların niceliğine, failere ve suçlara bağlı olarak uygulanma şekline ilişkin bu belirlemeler yönünden *nisbi mukadder* yani belli sınırlar içinde kamu otoritesinin takdirine bırakılmış bir yaptırım kategorisi gibi görünmektedir. Hanefî ceza hukuk ilminde kimi zaman ta'zîr terimiyle yan yana zikredilen ve bazen onun yerine kullanılan siyaset pek çok durumda fakihlerin yaptığı bu belirlemelerin ötesine giden cezalar olarak anlaşılmaktadır. Örnek olarak şimdilik Burhaneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197) ve Fahreddîn ez-Zeylaî (ö. 743/1343) gibi fakihlerin yalancı şahidin cezasına ilişkin meselede otuz dokuz sopadan fazla dayak cezası vazeden rivayeti *siyaset* olarak değerlendirdiklerini¹⁴ zikretmek yeterlidir. Bu değerlendirmeyi yaparken onların amacı yalancı şahidin ce-

10 Bununla birlikte müellif ta'zîr için takdir edilmiş bir cezanın bulunmaması ve takdirin kadının *re'yine* bırakılmasına ilişkin genel kabulün bu duruma aykırı görüldüğünü ifade etmektedir. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 44-45.

11 Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 776; Çivizâde, *Risâle*, 18.

12 Bk. Çivizâde, *Risâle*, 16-17.

13 Çivizâde, *Risâle*, 17-18.

14 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 1121; Fahreddîn Osmân b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik* şerhu *Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matba'atü'l-kübrâ'l-emîriyye, 1313), 4: 242. Bu izah İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym gibi fakihlerce ta'zîrin üst sınırına ilişkin farklı görüşler bulunduğu için hüsnü kabul görmemiştir. Bk. Kemâleddîn Muhammed b. Abdül-vâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 7: 444; İbn Nüceym, "Beyânü'r-rüşve ve aksâmuha", *Resailü İbn Nüceym*, thk. Halil Meyyis (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1980), 117.

zası hakkında mezhepteki hâkim görüşe aykırı olan rivayetin teşkil ettiği teâruzu ortadan kaldırmaktır.

Hanefî müellifler siyaset terimine ilişkin muhtelif tarifler yapmışlardır. XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) zikrettiği tarife göre siyaset; dünya ve ahirette kurtuluş yoluna irşat ederek halkın durumunu düzeltmektir.¹⁵ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu tarifin Allah'ın vazettiği şer'i hükümlerin tamamı için geçerli olan genel siyaseti betimlediğini ifade etmektedir.¹⁶ Serahsî'nin kısas cezasını ve zina, hırsızlık, kazf ve şarap içme hadlerini kullara yönelik *maslahatlar* için vazedilen *siyasetler* olarak isimlendirmesi¹⁷ siyasetin bu genel manasıyla ilişkilidir. Hanefî ceza hukuk dilinde siyaset terimi bu manadan daha özel olarak genellikle ölüme varan önleme ve tedip içeren yaptırımlar için kullanılmaktadır. İbn Âbidîn bu özel kullanıma örnek olarak oğlancılık, hırsızlık ve boğarak adam öldürme gibi suçların tekerrürü halinde failin siyaseten öldürülebileceğine ilişkin meşhur Hanefî prensibini zikretmektedir.¹⁸ Hanefî ceza geleneğinde kamu otoritesinin siyaseten ağır ceza vazedebileceği anlayışı genellikle İbn Âbidîn'in sözünü ettiği bu üç suç örneğinde temellendirilmektedir.

XVI. yüzyıl Osmanlı âlimi Dede Cöngî (ö. 975/1568), Hanefî fakih Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-İnaye* isimli eserine nispet ederek siyasetin, "Kendisi için şer'i bir hüküm bulunan bir suçu (n cezasını) *fesad* maddesini sona erdirmek için ağırlaştırmak" anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁹ Benzer şekilde siyaseti "ağırlaştırılmış şeriat" olarak tarif eden müellifler de bulunmaktadır.²⁰ İbn Âbidîn tarifteki, "kendisi için şer'i bir hüküm bulunma" ifadesini, "hakkında özel nas bulunmasa bile

15 Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, "Siyaset", *Külliyyât* (İstanbul: Matba'a-i âmire, 1287), 374; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Mu'avvez (Riyad: Darü âlemi'l-kütüb, 2003), 6: 20.

16 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20.

17 Bk. Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989), 10: 110.

18 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20.

19 Dede Cöngî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 73-74; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20.

20 Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Halîl et-Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm fî mâ yeteradedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, 2. Baskı (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973), 169; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*, el-Bahrü'r-râik'in kenarında (Kahire: el-Matba'atü'l-ilmiyye, 1311), 5: 67.

şer'in kaideleri altında olmak" diye açıklamaktadır. Ona göre imandan sonra şeriatın amacı *alemin bekası* için *fesad* unsurlarını ortadan kaldırmaktır.²¹ Öyle anlaşılmaktadır ki siyaset şeriatın bu amacını gerçekleştirmeyi hedeflediği için şer'in kaideleri altında konumlandırılmaktadır. İbn Âbidîn'in, "hakkında özel nas bulunmasa bile" açıklaması onun siyaseti had, kısas ve hakkında özel nas bulunan ta'zîr yaptırımlarının²² dışında gördüğüne işaret etmektedir. Bu açıklamada onun İbn Nüceym'den esinlendiği anlaşılmaktadır. *Meşayih*ın sözlerinde *siyasetin* tarifini görmediğini söyleyen İbn Nüceym zina eden bekara verilecek sürgün cezasının hukuki mahiyetini açıklarken onun *imamın maslahat* görmesi halinde *ta'zîr* ve *siyaset* olacağına dair Hanefî görüşünü tekrar etmekte ve "Onların buradaki sözlerinin *zâhiri*" ifadesinden sonra siyaseti, "*Hâkim* tarafından gördüğü bir *maslahat* üzerine bir şeyin, hakkında *cüzî bir delil* varid olmasa bile yapılmasıdır."²³ şeklinde tarif etmektedir. Bağlam ve kullanılan terimler, İbn Nüceym'in siyaset tarifini Hanefî geleneğinin sürgün hakkındaki değerlendirmelerinden hareketle oluşturduğunu göstermektedir. Söz konusu meselede sürgün Hanefîlerin kendisi ile ilgili *cüzî delil* bulunmadığını düşündüğü bir yaptırımdır. Doğrudan *hâkim* tarafından *maslahat* icabı vazedilmiştir. Ancak bu meselede sürgün hakkında *cüzî delil* bulunmadığı iddiası Hanefîlere ait bir zandan ibarettir. Sürgünün hadde dâhil olduğunu söyleyen İmam Şafî'ye göre bu meselede *cüzî delil* bulunmaktadır. Hanefîler kendi doktrinlerini savunmak için İmam Şafî'nin dayandığı rivayetleri siyaset olarak değerlendirmekte ve bekar failin cezası hakkında *cüzî delil* kabul etmemektedirler.²⁴

İbn Nüceym rüşvetin cezasına dair kaleme aldığı *Beyanü'r-rüşve ve aksâmuha* isimli risalesinde bir siyaset tanımı daha yapmaktadır. Onun buradaki ifadelerine göre siyaset, "*Hâkimin şer'den* varid olmaksızın *amme maslahatı* için yaptığı şeydir." İbn Nüceym *kadın*ın kendi zamanında yaygın bir davranış olan rüşveti azaltmak için siyaset bağlamında teşhir cezası vermeyi *ammenin maslahatı* gereği uygun gördüğünde bunu yaparak *müşab* olacağını yazmakta ve rüşvet hakkında böyle bir ceza varid olmasa bile yalan şahitlik suçunun asıl olarak kabul edilebileceğini eklemekte-

21 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20.

22 Mesela bu makalede birkaç yerde geçtiği üzere Hanefî fakihler yalancı şahidin cezası olan teşhir hakkında özel nas bulunduğunu düşünmektedirler.

23 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 11.

24 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 746-747.

dir.²⁵ Görüldüğü üzere İbn Nüceym rüşvetin cezası olarak teşhiri *şer'*den varid olmayan bir yaptırım olarak görmektedir. Öte yandan o mezhepte teşhirin yalancı şahit için vazedilmiş bir *ta'zîr* cezası kabul edildiğini belirtmektedir.²⁶ Bu durumda İbn Nüceym yalancı şahit için vazedilen teşhir cezasını *ta'zîr*, rüşvet suçu için vazedilecek teşhir cezasını siyaset olarak isimlendirmiş olmaktadır. Yalancı şahidin cezası olarak teşhiri *ta'zîr* yapan şey Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre onun bu bağlamda *şer'*den varid olmasıdır. Aynı yaptırımı rüşvet suçu hakkında siyaset yapan şey onun bu fiil için *şer'*den varid olduğunun kabul edilmemesidir. İbn Nüceym'in rüşvet suçunun teşhirle cezalandırılması için yalan şahitliğin asıl kabul edilebileceğini belirtmesi dikkat çekicidir. Onun bu yaklaşımdan siyaset kapsamındaki suçların kendilerine yakın *ta'zîr* suçları esas alınarak cezalandırılabilceği ilkesine ulaşılabilir.

Siyasete ilişkin olarak İbn Nüceym'in kullandığı, hakkında *cüzî delil* bulunmama ve *şer'*den varid olmama gibi ifadelerle benzer şekilde İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve onu takiben Çivizâde *mansûs aleyh* olmama ifadesini kullanmaktadırlar. Bu müellifler belirtilen ifadeyi *ta'zîrin teşri'* kılındığı yerde *-imamın uygun görmesi halinde-* uygulanması gerektiğini belirtirken zikretmektedirler. Onların izahlarına göre bir kimsenin karısının cariyesi ya da müşterek cariyeye girdiği gayrimeşru ilişkideki gibi *ta'zîrin mansûs aleyh* olduğu durumlarda böyle davranmak gerekir. Yani takdir edilen *ta'zîrin* yerine getirilmesi lazımdır. *Ta'zîrin mansûs aleyh* olmadığı durumlarda *imamın* takdir ettiği yaptırımın uygulanması gerekir. Ancak imam yaptırımı nefsinin arzusuna uymadan *maslahat* gereği takdir etmiş veya faili önlemek için tek yol olarak görmüş olmalıdır. Bu durumda onun takdir ettiği ceza *Allah hakkı* olan menfaatleri korumak için *meşru* bir engelleyicidir; bu sebeple uygulanması hadler gibi vaciptir.²⁷

Bu açıklamalara göre *ta'zîrin mansûs aleyh* olduğu bir davranış meydana geldiğinde kamu otoritesinin uygun gördüğü yaptırımın yerine getirilmesi gerekir. Müellifler *mansûs aleyh* olan *ta'zîre* iki örnek vermektedirler. Birincisi bir kimsenin karısının cariyesi ile ilişkiye girmesidir. Hanefî fakihler bu gayrimeşru ilişkinin *fiilde şüphe* içerdiğini ifade ederler ve

25 İbn Nüceym, "Beyanü'r-rüşve ve aksâmuha", 117.

26 Bk. İbn Nüceym, "Beyanü'r-rüşve ve aksâmuha", 116.

27 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5: 330-331; Çivizâde, *Risâle*, 7. Ayrıca bk. Âmir, *et-Ta'zîr*, 59-60.

faili, cariyeyi kendisine helal sandığını söylemesi durumunda had cezasına çarptırmazlar. İkincisi bir kimsenin başka biriyle ortak olduğu cariye ile ilişkiye girmesidir. Hanefî fakihlere göre bu gayrimeşru ilişki *mahalde şüphe* ihtiva ettiği için fail cariye ile ilişkinin haramlığından haberdar olduğunu söylese bile had cezası almaz.²⁸ Ancak fail had cezasının uygulanmadığı bu iki durumda uygun bir ta'zîr cezasına çarptırılabilir. Belirtilen suçların fakihler tarafından ta'zîr kapsamında görülmesi onlar hakkında ta'zîrin *mansûs aleyh* olduğunu gösterir. Kamu otoritesinin bu suçlar için ta'zîr sınırlarını gözeterek vazedeceği her bir yaptırım *mansûs aleyhtir* ve yerine getirilmesi gerekir. Ta'zîrin *mansûs aleyh* olmadığı durumlarda yani cezalandırılması gereken yeni bir davranış ortaya çıktığında veya önlemeyi tam olarak temin etmek amacıyla cezayı ağırlaştırmak istediğinde *imam/kamu* otoritesi re'sen uygun bir yaptırım takdir edebilir. İbnü'l-Hümâm ve Çivizâde özel olarak zikretmeseler de kamu otoritesinin bu bağlamda düzenleyeceği ceza had-kıyas dışı alanın kimi zaman siyaset olarak isimlendirilen kısmıyla ilgili görünmektedir. Nitekim bu müelliflerin kamu otoritesinin düzenlediği yaptırımın meşruiyeti için gerekli gördükleri maslahat veya failin önlenmesi için tek yol olma şartlarını bazı Hanefî fakihler siyasi yaptırımlarda aramaktadırlar.²⁹

Buraya kadarki açıklamalardan hareketle denilebilir ki, siyaset had-kıyas dışı yaptırım alanının *mansûs aleyh* olmayan kısmında yer almaktadır. Had-kıyas dışı yaptırım alanının *mansûs aleyh* olan, *şer'*den varid olan ve hakkında *cüzî delil* bulunan kısmı ta'zîr olarak isimlendirilmektedir. Bu belirlemede ta'zîrin biri genel, diğeri özel iki manada kullanıldığına dikkat edilmelidir. Genel anlamda ta'zîr had-kıyas dışı yaptırım alanını ve yetkisini ifade etmektedir. Ta'zîr terimi bu anlamda kamu otoritesinin re'sen kendi takdiri ile vazettiği yaptırımları (siyaset) da içermektedir. İbn Âbidîn *imamın* re'yine bırakılmış olan ta'zîrin siyasi hükümlerin teminatı olduğunu söylerken onun bu yönüne dikkat çekmektedir.³⁰ Ta'zîrin özel anlamı had-kıyas dışı tedip alanında siyasetin karşıtı olarak *şer'*den varid olan/hakkında *cüzî delil* bulunan/*mansûs aleyh* olan yaptırımlardır.

28 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 748-749; bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2: 81-83.

29 Mesela Serahsî bir meselede siyaset olarak kabul ettiği cezaları bu iki şartla ilişkilendirmektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 145.

30 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 21.

Salt kamu otoritesinin takdiri ile vazedildiği düşünülen her bir yaptırımın had-kıyas dışı tedip alanında bulunması her bir siyasetin aynı zamanda ta'zîr olarak da nitelenmesini mümkün kılmaktadır. Mesela Mergînânî, zina suçu işleyen bekara dayağın yanında sürgün cezasının ancak *imamın* maslahat görmesi halinde bir *ta'zîr* ve *siyaset* olarak verilebileceğini ifade etmektedir. O bazı sahabilerden rivayet edilen sürgünün bu şekilde yorumlanması gerektiği görüşündedir.³¹ Mergînânî sürgün hakkında *ta'zîr* ve *siyaset* tabirini, onun had kapsamında olduğunu iddia eden İmam Şafî'ye cevaben kullanmaktadır. Bu tabirdeki *ta'zîr* terimi sürgünün had kapsamında olmadığına işaret eder; *siyaset* terimi İmam Şafî'nin zikrettiği rivayetlerin mezhebin iç tutarlılığına karşı oluşturduğu tehdidi ortadan kaldırma vazifesi görür. Yani belirtilen suç için sürgün cezası had-kıyas dışı yaptırım alanında bulunması yönünden ta'zîr, bu alanın salt kamu otoritesinin takdiri ile vazedilen kısmında yer alması yönünden siyasettir. Bazı müellifler bu meselede sadece ta'zîr lafzını zikrederek³² birinci duruma, bazıları sadece siyaset lafzını zikrederek³³ ikinci duruma dikkat çekmiş görünmektedirler.

İbn Âbidîn ta'zîr ve siyaset terimlerinin birbirine atfedilmesini *beyân-ı tefsîr* olarak kabul etmiş ve iki terimin müteradif olduğunu ifade etmiştir. Namaz kılmayan çocuğun ebeveyni tarafından dövülebilmemesini ta'zîre, Hz. Ömer'in Nasr b. Haccâc'ı, yakışıklılığının fitneye neden olduğu gerekçesiyle sürgün etmesini siyasete örnek gösteren İbn Âbidîn bu iki terimi bir suçun mukabilinde vazedilmemeleri açısından birbirine müteradif görmektedir.³⁴ Gerçekten de ta'zîr ve siyaset bazen suç teşkil etmeyen fiiller için söz konusu olabilmeleri ve yine had-kıyas dışında bulunmaları yönünden müteradif gibi görünmektedir. Ancak Apaydın'ın da ifade ettiği gibi fıkıh literatüründe yer alan kadının siyaset yetkisinin bulunup bulunmadığı hususundaki tartışmalar³⁵ ve literatürdeki bazı kullanım fark-

31 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 746-747.

32 Zeylaî, *Tebyîn*, 3: 174; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 11.

33 Bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2: 81; İbn Kemâl, *el-Îzâh*, 2: 9; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1: 332.

34 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20-21.

35 Mesela oğlancılık fiilinin *siyasî* cezasını zikrederken Hanefî müelliflerin *kadı* yerine *imam* kelimesini kullanmaları kadının siyasetle hüküm verme ve onunla amel etme hakkının bulunmadığı istikametinde değerlendirilmektedir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 18; İbn Âbidîn kadının da siyasete hükmedebileceğini belirtmekte ve siyaseti asıl-naib ilişkisi kapsamında yerine getirilmesi gereken hükümler içinde gör-

lılıkları³⁶ iki terimin müteradif olduğuna dair iddiayı zayıflatmakta;³⁷ en azından iki terimin bazı açılardan farklılık gösterdiğine işaret etmektedir. Bu noktada, daha önce de vurgulandığı gibi had-kıyas dışı tedip alanı anlamındaki (siyaseti içeren) ta'zîrle bu alanın *şer'den varid* olan kısmı anlamındaki (siyaset karşıtı) ta'zîrin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Birinci anlamda ta'zîr ile siyaset terimleri arasında umum-husus mutlak ilişkisi vardır. Yani her siyaset ta'zîrdir (had-kıyas dışı yaptırım) fakat her ta'zîr siyaset değildir. Zira had-kıyas dışı tedip alanında *şer'den varid* olan yaptırımlar da bulunmaktadır. İkinci anlamdaki ta'zîrle siyaset terimi arasında mübâyenet ilişkisi vardır. Çünkü her ikisi de had-kıyas dışı kategoride yer almakla birlikte ta'zîr *şer'den varid* olan, siyaset *şer'den varid* olmayan yaptırımdır.

Hanefî ceza hukuk ilminde siyaset kategorisinin *şer'den varid* olmayan ve hakkında *cüzî delil* bulunmayan niteliği onun bazı araştırmacılar tarafından “hukukta bulunmayan”³⁸ ve “şeriatın kapsamı dışında kalan”³⁹ bir kategori olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu yaklaşım kamu otoritesinin doğrudan kendi re'yi ile vazettiği yaptırımların bizzat hukuk ve şeriat tarafından belirlenmiş olmaması yönünden haklılık payı içerebilir. Imber'in de belirttiği gibi siyaset cezalarında klasik fıkıh çalışmalarının tayin ettiği sınırların ötesine geçilmektedir.⁴⁰ Ancak bu tür ce-

mektedir. O siyaset hükümlerinde *imamın* zikredilmiş olmasını onun asıl olmasına bağlamakta ve bunun zorunlu olarak kadıyı dışarda bırakmayacağını ifade etmektedir. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 21.

36 Aşağıda görüleceği üzere bazı Hanefî fakihlerin mezhebin hâkim görüşüyle uyumlu olmayan nasları te'vil ederken ta'zîr yerine siyaset terimini kullanmış olmaları bu farklılıkların başında gelmektedir.

37 Yunus Apaydın, “Siyaset-i Şer'iyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 300.

38 Johansen siyaseti kamu düzeni yararına önlemler almak için devlete verilen hukukta bulunmayan önlemler alma yetkisi olarak tarif etmektedir. Baber Johansen, “Secular and Religious Elements in Hanefîte Law”, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fîqh* (Leiden: E.J. Brill, 1999), 216. Ona göre siyaset ta'zîrin aksine şeriatın bir parçası değildir. Johansen, “Secular and Religious Elements”, 216.

39 Imber hukuk ilminde siyasetin genel olarak “şeriatın kapsamı dışında kalan ve meşru hükümdarın iyi bir toplum düzeni adına kullandığı cezai eylem” anlamına sahip bir terim olduğunu belirtmektedir. Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Edinburg: Edinburg University Press), 1997, 98.

40 Colin Imber, “Zina in Islamic Law”, *Studies in Ottoman History and Law* (İstanbul: The Isis Press, 1996), s. 179.

zalar prensipte fakihlerin tanıdığı ta'zîr/siyaset yetkisi kapsamında vazedildikleri için kategorik olarak hukuk ve şeriatın dışında görülmemelidir. Nitekim Hanefî fakihler bir kısım siyasi yaptırımları Hz. Peygamber ve râşid halifelere nispet ederek siyasetin meşru bir yasama zemini olduğuna işaret etmişlerdir. Kimi zaman onlar siyasetin meşru bir yasama zemini olduğunu açıkça belirtmekten geri durmamışlardır. Mesela Serahsî *imamın* uygun görmesi halinde oğlancılı için *şer'an siyaset* cezası vazedebileceğini ifade etmektedir.⁴¹ Şeyhül-İslâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) oğlancılı için sahabilerin öngördüğü –ve hâkim Hanefî görüşünün siyaset olarak değerlendirdiği- ölüm cezalarından her birinin *meşru* olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Öte yandan siyasetin prensipte meşru bir alan olarak görülmesi onu sistematik mezhep görüşlerine; bu anlamda hukuka ve şeriata dâhil etmemektedir. Zira mezhebin sistematik görüşlerinin üretiminde kamu otoritesinin günlük siyasetin lazım kıldığı sırf idari kararlarından ziyade yetkin hukuk bilginlerinin gereği üzere harcadıkları mesai etkili olmaktadır. Hukuk bilginleri hukukun bağımsızlığını korumak için kamu otoritesinin sırf idari nitelikli uygulamalarını prensipte meşru kabul etseler bile siyaset adı altında ayrı bir kategori olarak ele alma ihtiyacı duymaktadırlar. Kısaca Hanefî ceza hukuk ilminde sözü edilen siyasi yaptırımlar hukuk ve şeriatın ne tam olarak içinde yer almaktadır ne de bütünüyle dışında kalmaktadır.

Hanefî fakihler siyasetin *şer'*den varid olmayan niteliği ile onun *imamın/kamu* otoritesinin salt kendi re'y ve takdiri olması arasında ilişki kurmaktadır. Mergînânî boğarak adam öldürme suçunda faile kısas gerekmeceğine dair Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirirken Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Şafîî tarafından ileri sürülen, "Kim boğarsa biz de onu boğarız." vb. rivayetleri *merfû*⁴³ olmaları halinde siyasete hamletmekte ve Hz. Peygamber'in cezayı kendi *nefsine* izafe etmesini bu

41 Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 79.

42 *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, der. Veli (Yegân) b. Yûsuf el-İskilîbî, Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 178, 69a.

43 Bir hadis terimi olarak *merfû* genellikle –sahih olsun olmasın- isnadı Hz. Peygamber'e kadar ulaşan haberler için kullanılmaktadır. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 217-218. Ancak yukarıdaki meselede ve aşağıdaki diğerlerinde Hanefî fakihler bu terimi sahih hadisler hakkında kullanıyor görünmektedirler.

te'vili destekleyici bir karine olarak kullanılmaktadır.⁴⁴ Bu yaklaşımı desteklemek için Bâbertî, Hz. Peygamber'in, "Onu boğarız." dediğini, "Onu boğun." demediğini ifade etmektedir.⁴⁵ Benzer bir örnekte Hanefîler Hz. Ali'nin, bir zanlının hırsızlık suçu işlediğine şahitlik ederek elinin kesilmesine neden olan iki kişiye el kesme cezası vereceğine yönelik sözünü siyasete hamletmekte ve Hz. Ali'nin el kesmeyi kendi *nefsine* izafe etmiş olmasını bu te'vilin delili olarak kullanmaktadırlar. Alâaddîn el-Kâsânî (ö. 587/1191) bu meselede söz konusu cezanın ancak *siyaset tariki* ile verilebileceğini belirtmektedir.⁴⁶ Serahsî *imamın* kabirden kefen çalan kişiye siyaseten el kesme cezası verme hususunda *re'y* hakkı bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Siyasetin bu şekilde kamu otoritesinin sırf kendi re'vine izafe edilmesi ile mezhebin hâkim görüşüne aykırı nasların te'vilinde kullanılması arasında yakın bir ilişki vardır.

2. HANEFÎ FAKİHLERİN SİYASETİ SİSTEMATİK MEZHEP GÖRÜŞÜYLE UYUMLU OLMAYAN NASLARIN TE'VİLİNDE KULLANIŞI

Hanefî hukuk geleneğinde salt kamu otoritesinin kendi re'y ve takdiri ile vazedilen cezai tedbir anlamında siyaset kurucu hukukçulardan beri en azından fikir olarak bilinen bir yaptırım kategorisidir.⁴⁸ Terim olarak siyaset Hanefî fıkhnın en geç klasik döneminden itibaren özellikle ceza hukuku alanında sistematik mezhep görüşü ile uyumlu olmayan nasların te'vilinde kullanılmaya başlanmış görünmektedir. Mesela Serahsî kendilerinin siyaseti *merfû* hadislerin *te'vil* edilmesinde kullandıkları

44 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 1611-1613.

45 Bâbertî, *el-Înâye*, 10: 249. Hanefîlerin siyaset olarak nitelediği her rivayette bu nispet bulunmamaktadır.

46 Bk. Ebû Bekr Alâaddîn Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Kitâbü Bedâi'u's-sanâi' fi Tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 7: 299.

47 Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 159.

48 Mesela İmam Muhammed boğarak adam öldürme suçunu birden fazla işleyen kişiye -kısasen ölüm cezası gerekmede de- kamu otoritesi tarafından ölüm cezası verilebileceğini belirtmektedir. Bk. Abdullah Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-asl*, tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990), 4: 455. Sonraki Hanefî müellifler kamu otoritesinin vereceği bu cezayı siyaset olarak nitelemektedirler. Bk. Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, Fetava'l-Hindiyye'nin kenarında, 2. Baskı (Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310), 3: 440; Zeylaî, *Tebyîn*, 3: 240.

rını belirtmektedir.⁴⁹ Müellifin bu ifadesi siyaset teriminin mezhep içinden selefi ve/veya muasırı olan başka fakihler tarafından da aynı amaçla kullanıldığına işaret etmektedir.⁵⁰ Onun *el-Mebsût* isimli hacimli eserinde siyaset terimini kullandığı hemen her meselede esas amacı mezhepte hâkim olan görüşle uyumlu olmayan nasları te'vil etmektir. Bu meselelerden birinde adam öldürme suçunda kullanılan aletle kısas arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Serahsî'nin ifadelerine göre Ebû Hanîfe kısasın sadece kılıçla yani silahla işlenen adam öldürme suçu için gerekli olacağı görüşünde iken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed taş ve odunla işlenen suçu da aynı kapsamda görmektedir. Ebû Hanîfe kılıç kullanılmadan meydana gelen adam öldürme suçunda hata bulunduğunu ve faile sadece diyet gerekeceğini ifade eden rivayete dayanmaktadır. Diğer iki hukuk bilgini ise bir cariyenin kafasını taşla parçalayan kişiye Hz. Peygamber'in ölüm cezası verdiğini gösteren rivayeti esas almaktadır. Serahsî kısasın sırf kasıtle öldürmeye özgü olduğunu, bunun ancak yaralayıcı bir aletle olabileceğini ve bu nedenle öldürme aletinin demirden olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu rivayetin *te'vili* Hz. Peygamber'in ölüm cezasını failin yeryüzünde *fesad* çıkarmaya çalışan ve taşla adam öldürme fiiliyle tanınan bir kimse olması sebebiyle *siyaset tariki* üzere emretmiş olmasıdır.⁵¹ Serahsî failin suçu itiyat edinmiş olmasının rivayetten anlaşıldığını belirtmektedir. Çünkü cariyeye ölüm döşeğinde iken etrafındakilerin muhtemel saldırgan olarak zikrettikleri ismi başıyla onaylamıştır. Suçun o saldırganı akla getirmesi onun taşla adam öldürme fiiliyle *müttehem* ve *maruf* olduğunu göstermektedir. Serahsî kendilerine göre failin belirtilen fiille tanınması halinde *imamın* onu *siyaset tariki* ile ölüm cezasına çarptırabileceğini ve rivayetin *te'vilinin* bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kısasa hükmettiğini rivayet eden kişi *şazdır*; kendisine güvenilmez. Ya da ravi ölümün kısas kapsamında uygulandığına dair kendisinde oluşan kanaati ifade etmiştir. Aslında ölüm cezası sadece *siyaset tariki* ile uygulanmıştır.⁵² Bu te'vili yaparken Serahsî'nin temel amacı mezhepte hâkim durumda olan Ebû Hanîfe'nin içtihadını tek hukuki

49 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 24.

50 Müellif birazdan yalan şahitliğin cezası hakkında Hz. Ömer'den nakledilen kırk sopanın *siyasete* hamledilmiş olduğunu (*mahmûl*); yüzün karartılması yaptırımının da ittifakla (*bi'l-ittifaki*) *siyaseten* uygulanacağını ifade edecektir. Bu ifadeler siyaset teriminin Serahsî'den önceki Hanefîler tarafından da kullanıldığını göstermektedir.

51 Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 122-124.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 124, 126.

görüş olarak temellendirmek suretiyle doktrin içi tutarlılığı sağlamaktır. O bunu yaparken mezhebin diğer iki kurucu hukukçusunun görüşünü ve şahit gösterdikleri rivayeti siyaset bağlamında değerlendirip sistematik mezhep hukukunun dışında tutmaktadır.

Bir diğer dikkat çekici örnek yalancı şahidin cezası ile ilgili tartışmada görülmektedir. Serahsî'nin ifadelerine göre, Ebû Hanîfe yalancı şahidin cezasının sadece teşhir olduğu görüşündedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise sopa ve hapis cezasına hükmetmiştir. Bu iki hukukçu yalancı şahide ceza olarak kırk sopa vurulacağı ve yüzünün siyaha boyanarak dolaştırılacağına dair Hz. Ömer'e nispet edilen bir rivayet zikretmektedirler. Serahsî yüzü siyaha boyamanın *müsle* olması sebebiyle *mensuh* olduğunu, Allah hakkı olarak vazedilen sopa cezasının ise tövbe ile düştüğünü belirtmektedir. Zira yalancı şahidin suçunu ikrar etmiş olması tövbe ettiğine delildir. Bu yüzden cezalandırmada teşhirle yetinilmesi gerekir. Müellif Hz. Ömer'den nakledilen kırk sopanın, *imam* failin sadece onunla önleneceğini bildiğinde *siyaset* manasına yorulmuş olduğunu; yüzün karartılması yaptırımının da *imamın maslahat* görmesi halinde ittifakla *siyaset tariki* ile uygulanacağını ifade etmektedir.⁵³ Bu yaklaşımıyla Serahsî yalan şahitliğin cezası hususunda mezhepteki hâkim görüş olan teşhiri *ta'zîr* olarak niteleyip sistematik hukukun içinde tutmakta; tutarlılık ve istikrarı sağlamak için sopa ve yüz karartarak dolaştırma yaptırımlarını siyaset olarak görüp 'hukuk'un dışına itmektir.

Yalancı şahidin cezasına ilişkin yukarıdaki tartışma Mergînânî, Zeylaî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym gibi klasik ve sonrası birçok Hanefî müellif tarafından da ele alınmıştır. Bu müellifler de tıpkı Serahsî gibi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in dayandığı rivayeti siyaset bağlamında değerlendirerek mezhebin hâkim görüşü açısından bir tutarsızlık oluşturmadığını göstermek istemektedirler.⁵⁴ Onlar kırk sopa ve yüzü karartarak dolaştırma müeyyidelerini yalancı şahidin cezalandırılmasında -İbn Nüceym'in ifadesiyle- *şer'*den varid kabul etmemekte ve kamu otoritesinin sırf kendi re'yi ile ilişkilendirmektedirler. Onlara göre had-kıyas grubu dışında kalan yalan şahitlik suçu için *şer'*den varid olan yaptırım sadece teşhirdir.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 145.

54 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 1120-1121; Zeylaî, *Tebyîn*, 4: 241-242; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 7: 443-444; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7: 125.

Serahsî benzer bir te'vili definden sonra ölülerin kefenlerini çalma suçu işleyen kişinin (*nebbâs*) cezası hakkında yapmaktadır. Mergînânî, Zeylaî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym gibi birçok Hanefî müellif aynı tavrı sürdürmektedirler. Onların ifadelerine göre Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed *nebbâs*'a had olarak el kesme cezası verilmeyeceği görüşündedir. Mezhepte bu iki hukukçunun görüşü hâkimdir. Bu iki hukukçu, "*Muhtefî* (kefen soyucu) için el kesme yoktur." anlamındaki rivayetin kendi görüşlerini desteklediğini ifade etmektedirler. Ayrıca onlara göre *nebbâs* teknik olarak hırsızlık suçu işlemiş değildir. Zira kefen gerçekte ölünün ya da varislerin malı olmadığı için suçta sahiplik yönünden şüphe vardır.⁵⁵ Ebû Yûsuf ise *nebbâs*'a had olarak el kesme cezası verileceği görüşündedir. Ona göre kabirde kefen *mütekavvim* ve *muhrez* bir maldır. Bu görüşünü, "Kim ölülerin kefenlerini çalarsa onun elini keseriz." anlamındaki rivayetle desteklemektedir. Hanefî fakihler, Ebû Yûsuf'un zikrettiği rivayetle doktrinde hâkim olan görüş arasındaki teâruzunu gidermek için ilk olarak rivayetin *merfû* olmadığını⁵⁶ belirtmektedirler. Onlara göre eğer rivayet *merfû* ise o zaman söz konusu fiili itiyat edinen fail hakkında varid olmuştur ve bu nedenle *siyasete* hamledilmesi gerekir. Dolayısıyla *imam* kabirden kefen çalan faile *hadden* değil, *siyaseten* el kesme cezası verir.⁵⁷ Serahsî Hz. Peygamber'in *nebbâs* olduğu için bir kimseye el kesme cezası vermişse bunun *siyaset tarikine* yorulması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁸ Yani hukukun had kapsamında el kesme cezası öngörmediği hırsızlık suçu için kamu otoritesi kendi re'yi ile el kesme cezası verebilir. Böylece doktrin içi tutarlılığı ve istikrarı sağlamak için Ebû Yûsuf'un görüşü dayandığı rivayetle birlikte siyaset kategorisine itilmiş olmaktadır.

Mezhep içinde ciddi görüş ayrılıklarının bulunmadığı kimi durumlarda siyaset terimi doktrin görüşünü savunmak için yapılan te'vile dayanak oluşturmaktadır. Müslüman iken dinden çıkan bir kadına ölüm cezası verilip verilemeyeceği meselesindeki tartışmada bu durumun dikkat çekici bir örneği bulunmaktadır. Serahsî kendilerinin mürtet kadının sadece hapsedilip İslâm'a dönmeye zorlanacağı görüşünde olduğunu belirtmektedir. İmam Şafiî ise mürtet kadın İslâm'a dönmezse halis Allah hakkı ola-

55 Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 786.

56 Rivayetlerin kritiği için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5: 362-363.

57 Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 786-786; Zeylaî, *Tebyîn*, 3: 218; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5: 362-363; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 60.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 159.



rak ölüm cezasına çarptırılacağı görüşündedir. Serahsî tarafların delillerini sıralarken İmam Şafîî'nin irtidat suçunun cezası ile ilgili zikrettiği bir rivayetin siyasetle te'vil edileceğini beyan etmektedir. Söz konusu rivayette Hz. Ebu Bekir'in, Ümmü Karfe denilen mürtet bir kadına ölüm cezası verdiği belirtilmektedir. Serahsî bu rivayeti yorumlarken Ümmü Karfe'nin otuz tane oğlu olduğunu, onları Müslümanlarla savaşmaya teşvik ettiğini ve bu kadının öldürülmesinde oğullarının güç ve motivasyonunu kırma amacı bulunduğunu yazmaktadır.⁵⁹ Devamla Hz. Ebubekir'in ölüm cezasını muhtemelen *maslahat* ve *siyaset* olarak verdiğini ifade etmektedir. Bu ihtimali ileri sürerken Serahsî, Hz. Ebubekir'in, Hz. Peygamber'in vefatıyla alay etmek için def çalan kadınlara siyaseten el kesme cezası vermiş olmasından hareket etmektedir.⁶⁰ O, İmam Şafîî'nin zikrettiği rivayetteki ölüm cezası ile buradaki el kesme cezasını aynı kategoride değerlendirmekte ve İmam Şafîî'nin zikrettiği rivayeti siyasetle te'vil ederken mezhebin görüşünü savunuyor gibi görünmektedir.

Hanefî fakihler hırsızlık suçunun cezasını düzenlerken de siyaseti mezhep görüşünü savunmak için bir te'vil unsuru olarak kullanmaktadır. Onlar had kapsamında uzuv kesme cezasını sadece birinci ve ikinci defa işlenen hırsızlık suçları için gerekli görmekte; üçüncü veya dördüncü defa işlenmiş olan hırsızlık suçlarının cezasını hapis ve dayak olarak tayin etmektedirler. İmam Şafîî ise üçüncü ve dördüncü hırsızlık suçları için had kapsamında sırasıyla sol el ve sağ ayak kesme cezaları öngörmekte ve bu bağlamda bazı rivayetler zikretmektedir. Hanefîlere göre İmam Şafîî'nin zikrettiği bu rivayetler sahih değildir. Onlar söz konusu rivayetlerin sahih olmadığını ileri sürerken Hanefî fakih ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) tespitlerine dayanmakta ve kendi görüşleri için Hz. Ali'den nakledilen başka bir rivayeti şahit göstermektedirler.⁶¹ Onlara göre eğer İmam Şafîî'nin dayandığı rivayetler sahihse o zaman iki ihtimalden bahsedilebilir; rivayetler ya siyaseten vazedilen cezaları ele almaktadır ya da mensuttur.⁶² Hanefîlerin kendi görüşleri ile İmam Şafîî'nin ileri

59 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 108-110.

60 Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 110.

61 Bu rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 167-168; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5: 382-384.

62 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 794-795; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2: 104; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 66-67. Nesih argümanı Serahsî tarafından ikinci aşamada zikredilmiştir. Ona göre İmam Şafîî'nin zikrettiği rivayetler eğer sahihse o zaman

sürdüğü rivayetler arasındaki teâruzu gidermek için gösterdiği bu refleks (*sahih* değil; olsa bile *siyaset* ya da *mensuh*) standart hukuki normlara dayanak olma yönünden *sahih* olmayan rivayeti, *mensuhu* ve siyaseti birbirine eşitlemektedir.⁶³ Hanefî fakihler tıpkı *sahih* görmedikleri ya da *mensuh* kabul ettikleri rivayetler gibi siyaset olarak nitelediklerini de mezhebin sistemantik hukuku açısından referans kaynağı olarak görmemektedirler.

Bazen siyaset aynı anda hem mezhebin iç tutarlılığını ve istikrarını sağlamak, hem de mezhep görüşünü diğer doktrinlere karşı savunmak üzere te'vile gerekçe teşkil etmektedir. Bunun nedeni mezhepteki hâkim görüşe mezhep içinden ve dışından muhalefet edenlerin bulunmasıdır. Mesela Mergînânî'nin ifadelerine göre Hanefî mezhebinde hâkim olan görüş boğarak adam öldürme suçunu kısas kapsamında görmemektedir. Bu görüş Ebû Hanîfe'ye aittir. Ona göre boğarak adam öldürmede kullanılan alet öldürmek için hazırlanmadığı için kasıta eksiklik vardır. Bu yüzden hata hükümleri devreye sokulmalıdır. O bu görüşün doğruluğu için, "Dikkat edin! Kasıta hata ile (kasta benzer) öldürülen kırbaç ve sopa ile öldürülendir." anlamındaki rivayeti şahit göstermektedir. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Şafîî ise boğarak adam öldürmede kullanılan aletin öldürücü olduğunu, bu nedenle kasıt alameti taşıdığını iddia etmektedir. Onlar bu iddialarını, "Kim boğarsa biz de onu boğarız." anlamındaki rivayetle desteklemektedirler. Mergînânî mezhepte hâkim olan görüşle bu hukukçuların zikrettiği rivayet arasındaki teâruzu gidermek için iki ihtimal ileri sürmektedir. Birinci ihtimal onların zikrettiği rivayetin *merfû* olmamasıdır. Bu ihtimal doğru ise o zaman gerçek bir teâruzdaki bahsetmek mümkün değildir. İkinci ihtimal rivayetin *merfû* olduğunu dikkate almakta ve eğer böyleyse cezanın kısas olarak değil, siyaseten vazedildiğini ileri sürmektedir.⁶⁴ Bu ihtimal mezhep içi-dışı muhalif görüşlerin ileri sürdüğü nasları siyaset zemininde değerlendirerek aynı anda hem mezhep için tutarlılığı sağlamayı hem de mezhebin hâkim görüşünü diğer mezheplere

mensuhtur. Üçüncü veya dördüncü defa işlenen hırsızlık suçları için vazedilen uzuv kesme cezaları hadlerin istikrar kazanmasıyla birlikte *nesh* edilmiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 167.

63 İbn Âbidîn'in bir Şafîî kaynağından nakline göre beşinci defa hırsızlık yapan kişinin ölüm cezasına çarptırılacağına dair rivayetler eğer sabitse İmam Şafîî'ye göre siyasete hamledilir. İbn Âbidîn'e göre o zaman Hanefîler açısından aynı şekilde uzuv kesme cezası üçüncü ve dördüncü defa işlenen hırsızlık suçu için siyasete hamledilebilir. Bk. İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5: 67.

64 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 1611-1613.

karşı savunmayı amaçlamaktadır.

Siyasetin aynı anda hem mezhep içi tutarlılığı sağlama hem de mezhep savunmasına yönelik te'vil unsuru olarak kullanıldığı bir diğer örnek oğlancının cezasına ilişkindir. Hanefî mezhebinde hâkim görüş oğlancının ta'zîr edilmesini amirdir.⁶⁵ Ebû Hanîfe'ye ait olan bu görüşe göre oğlancılık zina değildir. Zira sahabiler onun cezası hakkında görüş ayrılığına düşmüş; ateşle yakma, üzerine duvar yıkma, yüksek bir yerden kafa üstü atıp ardından taşlar gönderme gibi değişik yaptırımlar zikretmişlerdir. Eğer söz konusu fiil zina olsaydı o zaman bütün sahabilerin recm cezasına hükmetmesi gerekirdi. Karşıt görüşte olan Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve bir kavlinde İmam Şafîî ise oğlancılığın zina gibi olduğunu düşünmektedir. İmam Şafîî diğer kavlinde her iki fail için de ölüm cezasına hükmetmiştir. Bunlar, "Faili de mefulü de öldürün." ve "Üsttekini de alttakini de recmedin." vb. rivayetlere dayanmaktadır. Tartışma livatanın zina olduğuna/olmadığına yönelik olarak yapılan bir kısım analizlerle devam etmektedir. Mergînânî ve İbn Nüceym gibi Hanefî fakihler mezhepteki hâkim görüşe muhalif olanların zikrettiği rivayetleri iki ihtimal öne sürmek suretiyle te'vil etmektedir. Birinci ihtimal söz konusu rivayetlerin siyaset bağlamında varid olduğudur. Buna göre ölüm cezası doğrudan kamu otoritesinin kendi re'y ve takdiri ile vazedilmiştir. Bu ihtimal doğru ise belirtilen rivayetler mezhepteki hâkim görüşün tutarlılığına tehdit olmaktan çıkmaktadır. İkinci ihtimal ölüm cezasının siyaset kapsamında vazedilmiş olabileceğini dikkate almaktadır. Eğer böyleyse o zaman takdir edilen ölüm cezasının sebebi oğlancılığı helal görmek (*istihlâl*) olmalıdır.⁶⁶ Son ihtimalde fail söz konusu fiili işlediği için değil, onu helal sayıp irtidat ettiği düşünüldüğü için ölüme mahkum edilmektedir.

SONUÇ

Hanefî fikhî klasik çağına girdiğinde hemen her bir meselede belli bir görüş ön plana çıkmış bulunuyordu. Ancak bazı meselelerde ön plana

65 Hanefî fakihler bu bağlamda ta'zîri sopa ve hapis cezası olarak anlamışlardır. Bu durum Ebüssuûd Efendi'nin şu ifadelerinde açıkça görülmektedir: "İmam-ı Azam katında darb-ı şedid ile darb olunduktan sonra zindanda habs olunub tamam tevbe ve salahı zâhir oluncaya değin çıkarılmak yokdur." Veli b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 69b-69a.

66 Bütün bu izahlar için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 751-752; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 18.

çıkmiş olan görüşlerle mezhep içinden ve/veya dışından muhalif görüşler ve bu görüşlerin atıfta bulunduğu naslar arasında uyumsuzluklar bulunabiliyordu. Bu gibi durumlarda Hanefî fakihler mezhep görüşüyle telif edemedikleri kimi rivayetlerin belli gerekçelerle bazen sahih olmadığını iddia etmişler, alternatif olarak nesih ihtimalini dile getirmişler, birçok durumda muhtelif tercih ve te'vil yolları kullanmışlardır. Bilhassa ceza hukuku alanında kullanmış oldukları siyaset bu yolların en dikkat çekici olanlarından biridir. Hanefîlerin kamu otoritesinin salt kendi re'yi ile vazettiği yaptırımlar hakkında kullandığı bu terim mezhepteki hâkim görüşle uyumlu olmayan nasların te'vil edilmesinde kullanılmıştır. Bu te'vil işleminin mezhep içinde görüş ayrılığının bulunmadığı kimi meselelerde sistematik mezhep görüşünün savunmasına hizmet ettiği, mezhep içinde görüş ayrılıklarının bulunduğu bazı meselelerde iç tutarlılığı sağlamayı hedeflediği, mezhep içi ihtilafın mezhep dışına taşıdığı durumlarda her iki amaca yöneldiği anlaşılmaktadır. Siyasetin te'vil işleminde kullanılmasını mümkün kılan şey Hanefî fakihlerin kamu otoritesinin sırf idari nitelikli uygulamalarını kendi sistemleri için belirleyici görmeyen yaklaşımıdır. Onlar siyaset olarak niteledikleri rivayetleri tıpkı sahih görmedikleri ya da mensuh kabul ettikleri rivayetler gibi sistematik mezhep hukukunun inşasında referans kaynağı olarak görmemektedirler. Öte yandan Hanefîler siyasi yaptırımları belli durumlarda prensip olarak meşru kabul etmektedirler. Bu durum onların siyasi yaptırımları 'hukuk'un tam olarak içinde görmemekle birlikte bütünüyle dışında da değerlendirmediklerine işaret etmektedir.

Çalışmada zikredilen örneklerde görüldüğü gibi Hanefî fakihler sistematik mezhep görüşünü karşıt nasların tevil edilmesine imkân veren güçlü bir delil olarak kabul etmektedirler. Bu güçlü delille uyumlu olmayan naslar mutlak olarak değil, mezhebin hâkim görüşü yönünden siyaset olarak değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle Hanefî ceza hukuk geleneğinde siyaset genellikle mezhepteki hâkim görüş tarafından ortaya atıldığı için esasen zan ifade eden bir iddiadır. Nitekim mezhebin hâkim tutumunun siyaset olarak gördüğü birçok rivayet ve uygulama mezhep içinden ve dışından pek çok fakih tarafından siyaset kapsamında görülmemekte; hukuki norm üretilirken dikkate alınmamaktadır. Belli cezai uygulamalar hakkında bir kısım rivayetlerin bulunması ve fakihler tarafından bu rivayetlere uygun olarak görüşler ifade edilmiş olması hukuk üretimi için her zaman kendi başına yeterli olmamaktadır. Zira mezhebin

hâkim tutumu kendi yaklaşımıyla uyumlu bulmadığı kimi görüşleri ve bu görüşlerin atıfta bulunduğu rivayetleri iç tutarlılığı sağlamak adına kamu otoritesinin sırf kendi re'yi ile ilişkilendirebilmektedir. Bu tavrın neticesinde kurucu hukukçulara ait birçok görüşün, bu görüşlerin referansta bulunduğu rivayetlerle birlikte siyaset kategorisine sokulduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Apaydın, Yunus. "Siyaset-i Şer'iyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 299-304. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. 4. Baskı. Ankara: Bilay, 2017.

Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye*, Fet-hü'l-kadîr'le Birlikte. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. "Te'vil". *Kitâbü't-ta'rîfât*. 47. thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 2002.

Çivizâde, Muhyiddîn Mehmed Efendi, *Risâle Mûte'allika bi't-te'azir*, thk. Abdullah Özer, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000).

Çivizâde, Muhyiddîn Mehmed Efendi. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Kılıç Ali Paşa, 496: 1b-368a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Ebüssuûd Efendi, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Der. Veli (Yegân) b. Yûsuf el-İskilibî, 178: 2b-233b. Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi.

Fenârî, Mahmûd b. Pîr Muhammed, *Mesâilü't-ta'zîr ve Hudûdi'l-Cinâyât*. Şehit Ali Paşa, 949: 1b-20a. Süleymaniye Kütüphanesi.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Adil Ahmed Abdül-mevcûd, Ali Muhammed Mu'avvez. Özel Basım. 14 Cilt. Riyad: Darü âlemi'l-kütüb, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. el-Bahrü'r-râik'in kenarında. 7 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311.

İbnü'l-Bezzâz, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*. el-Fetâvâ'l-Hindîyye'nin kenarında. 2. Baskı. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310.

İbn Kemâl, Ahmed Şemseddîn Kemâlpaşazâde. *el-Îzâh fî şerhi'l-Is-lâh*. thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî, Mahmûd Şemseddîn Emir el-Huzâî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.

İbn Nüceym, Zeyneddîn Zeyn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Ken-zi'd-dekâik*. 7 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311.

İbn Nüceym, Zeyneddîn Zeyn b. İbrahim. "Beyânü'r-rüşve ve aksâ-muha", *Resailü İbn Nüceym*. thk. Halil Meyyis. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1980.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhü Fet-hü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

Imber, Colin. "Zina in Islamic Law". *Studies in Ottoman History and Law*. İstanbul: The Isis Press, 1996. 175-206.

Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburg: Edinburg University Press, 1997.

Halebî, Burhaneddîn İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gavecî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989.

Johansen, Baber. "Secular and Religious Elements in Hanefite Law". *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*. Leiden: E.J. Brill, 1999.

Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî. *el-Fetâvâ'l-Hânîyye*. Fetâva'l-Hindîyye'nin kenarında. 2. Baskı. 6 Cilt. Bu-lak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310.

Kefevî, Ebü'l-Beka Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. "Siyaset", *Küllîyyât*. 374. İstanbul: Matba'a-i âmire, 1287.

Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn. *el-Risâle fi'l-usûl, Te'sî-sü'n-nazar*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.

Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şer-hu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Ha-fız. 4 Cilt. Kahire: Dârü's-selâm, 2000.

Molla Arab, Mevlânâ Alâeddin Ali el-Arabî el-Halebî. *Fetâvâ-yı Mev-lânâ Arab*, Bağdatlı Vehbi, 585: 1b-107b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstan-

bul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Meb-sût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989.

Şeybânî, Abdullah Muhammed b. el-Hasen. *Kitabü'l-asl*. Tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, 5. Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990.

Trablusî, Ebü'l-Hasan Alâaddîn Ali b. Halîl. *Mu'înü'l-hükkâm fî mâ yeteradedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*. 2. Baskı. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Zeylâî, Fahreddîn Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-kübrâ'l-emîriyye, 1313.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 367 - 409

Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler

Istimdâd in Tafsir: Sciences which Tafsir is in Relation with in Classical Period

Enes Büyük

Arş. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Trabzon/Türkiye
Research Assistant Doctor, Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Trabzon/Turkey
e-mail: enesby_55@outlook.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Enes Büyük, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 367 - 409.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler*

Öz

Kur'an, nüzûlünden sonra, özellikle farklı kültür ve coğrafyalara mensup insanların müslüman olmasıyla birlikte, yoğun bir şekilde tefsir edilmeye başlanmıştır. Tefsirin konusu olan Kur'an, her şeyden önce bir söz olduğundan, bu durum, tefsir faaliyetini birtakım verilere dayalı olarak yürütmeyi gerektirmiştir. Nitekim İslâm'ın erken dönemlerinden beri selef âlimleri de dâhil olmak üzere müfessirler tefsir yapabilmek için bazı ilimlerin/bilgilerin bilinmesini şart koşmuşlardır. Tefsirin diğer ilimlerle ilişkisinden bahsedilirken 'istimdâd' sözcüğü kullanılmış ve bu bağlamda zamanla çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada müfessirlerin, tefsir için hangi ilimleri gerekli gördükleri kronolojik olarak tespit edilecek ve bu süreçte ne tür farklı yaklaşımlar sergiledikleri ortaya konulacaktır. Meselenin kronolojik olarak incelenmesi, zaman içerisinde müfessirlere göre istimdâd edilen ilimlerin nasıl değişiklik gösterdiğini tespit etmeye imkân verecektir. Son olarak, tespit edilen ilimler Tefsirin işlevi açısından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, İstimdâd, İlimler, Kronoloji, İşlev.*

Istimdâd in Tafsir: Sciences which Tafsir is in Relation with in Classical Period

Abstract

After the revelation of the Qur'an, since many people from different cultures and places, converted to Islam, the process of interpreting the Qur'an started to be made in a more systematically way. Because Qur'an as the subject of Tafsir is firstly an utterance/kalâm, this situation had required Tafsir to be continued on the basis of some datum. As a matter of fact, both predecessor scholars and exegetes have stipulated that one must to know some informations for interpretation since the early periods of Islam. While mentioning Tafsir's relationship with other sciences, the Word of istimdâd is used. In this sense several approaches have become to appear in time. In this study, it will be detected chronologically that which sciences exegetes consider necessary for Tafsir and what kind of different approaches they put forward. The chronological research of this issue will enable us to determine how sciences used by Tafsir could differentiate according to exegetes over time. Lastly, sciences that we detected will be evaluated in terms of function of Tafsir.

Key Words: *Tafsir, Qur'an, Istimdâd, Sciences, Chronology, Function.*

* Bu çalışma, RTE Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak hazırlayıp savunduğumuz "*Tefsir'in Mahiyeti Sorunu: Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler*" başlıklı tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "*The Problem of Tafsir's Nature: Its Definition, Function and Sciences Which It's Related To*", (PhD, Dissertation, Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Turkey, 2018).

GİRİŞ

Klasik dönem tefsir literatürüne bakıldığında müfessirlerin, çeşitli ilimlerin verilerini dikkate alarak tefsir faaliyetini sürdürdükleri görülmektedir. Tefsir faaliyetinde kullanılan bazı kavramların ya da önermelerin, onları bizzat mesele edinerek ispata çalışan veya soruşturan diğer ilimlerden müsellemler olarak alındığı bilinmektedir. Örneğin tefsirlerde fail, meful; hakikat, mecaz; vâcip, emir, nehiy, âmm, hâss; delil, istidlâl, zann; sahih, hasen, garîb, merfû gibi kavramlar kullanılmaktadır. Ayrıca bu kavramlara, varlığa, Allah'a, sıfatlarına, insana, evrene, toplumlara, tarihe vs. ilişkin nazariyeler ve önermeler de dikkate alınmakta ve tefsir faaliyeti sürdürülmektedir. Bunların her biri, ait olduğu ilim dalında mesele edinilerek incelenmekte; onların tanımları, şartları ve delilleri ortaya konulmaktadır. Diğer ilimlerden müsellemler olarak alınan kavram veya önermeler, klasik bilim felsefesinde, tasdikî ilkeler (önerme) ve tasavvurî ilkeler (kavram) olarak tarif edilmektedir.¹

Tefsirin kavram veya önerme düzeyinde diğer ilimlerden bilgi alması, onun diğer ilimlerle ilişkisini ifade etmekte ve bu ilişki 'istimdâd' sözcüğüyle karşılanmaktadır.² Bazı müfessirler, bir ilmin istimdâdının ne

1 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esmâ'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 9; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 12-13.

2 Esasında 'istimdâd' sözcüğü, bir disipline dair yazılan kitapların mukaddimesinde, o ilmin diğer ilimlerden aldığı ilkelerle (mebâdî) irtibatlı olarak kullanılır. Diğer bir ifadeyle ilgili ilmin, hangi ilimlerden ilke aldığı veya yararlandığını ifade etmektedir. [Örneğin bk. Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), I, 182; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, haz. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992), I, 29; Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi' fi usûli's-şerâyi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2006), I, 23; Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Süllem li'l-Mollavî* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 35.] Bu sebeple, Tefsirin ilişkili olduğu ilimlerden bahsedilirken de istimdâd ifadesine yer verilmektedir. Bazıları için bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Daru'l-hadis, 2006), 22; Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-â'yân: Kitabü tefsiri'l-fatîha* (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325), 3-4; Muhammed b. Halife eş-Şeyh Sa'düddin el-Merhûmî eş-Şevberî, *Risâle müfide fi mevzû 'i 'ilmi't-tefsir ve ta'rîfihi, istimdâdîhi ve gâyetih*, thk. Türkî b. Sa'd el-Hüveymil, *Mecelletü tibyan li'd-dirâsâti'l-Şur'ânî* 15 (1435): 197; Süleyman b. Ömer el-Cemel, *Hâşiye 'ale'l-Celâleyn* (Delhi: Matbaa-i Mürteza, 1284), 1: 2; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Celâleyn* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318), 1: 3; eş-Şeyh Osman, *Qavâ'idü 'ilmi't-tefsir*, thk. Mustafa Özel (İzmir: Birleşik Matbaa-

ifade ettiği hakkında daha dakik açıklamalar yapmaktadır. İbn Âşûr'un (ö. 1973) ifadelerine göre bir ilmin istimdâdıyla, o ilmin kendisinden önce var olan birtakım bilgilere dayalı olması kastedilir. Bu durum kendilerine dayanılan bilgilerin, ilgili ilimden daha önce var olmasını gerektirmektedir. O ilmi tedvin edecek olan müellifler, ondan önce var olan bilgileri dik-kate alarak istenilen düzeyde o ilmin tedvinini gerçekleştirmektedirler.³

Bu açıklamada istimdâdın gerçekleşebilmesi için merkeze istimdâd edilecek ilimlerin 'önceliği' olgusu yerleştirilmektedir. Örneğin tefsir ilmi açısından bakıldığında, âyetlerin gramatik ve edebî tahlillere tabi tutulabilmesi için öncelikle âyetlerin vahyedildiği dilin edebî ve dilsel özelliklerinin tespit edilmesi, bunlarla ilgili tasavvurî ve tasdikî ilkelere belirlenmesi gerekmektedir. Bu konuyla ilgili tespit ve ispatlar dil ve edebiyat ilimleri tarafından gerçekleştirilmekte ve gerekli veriler ortaya konulmaktadır. Tespit edilen ilkeler müsellemler olarak kabul edilmekte ve âyetlerin dilsel durumları bu ilkelere göre incelenip soruşturulmaktadır. Buna göre tefsir âyetlerdeki dil ve edebî tahlillerinde aslen dil ve edebiyat ilimlerinden istimdâd etmektedir.

Bu bağlamda dikkatimizi çeken bir başka husus şudur: Bir ilmin diğer ilimlerden istimdâd etme düzeyi, esasen o ilmin kendi konusunu yetkin bir şekilde araştırabilme ölçüsüyle sınırlıdır. Bir ilim, kendi konusu ve o konu etrafındaki meselelerini yetkin bir şekilde araştırması için diğer ilimlerden ne kadar ve hangi düzeyde yararlanması gerekiyorsa o ölçüde istimdâd eder. Örneğin, yine tefsirin dil ve edebî ilimlerle ilişkisi üzerinden bakarsak, tefsir ancak kendisinin âyetlerdeki anlamı/muradı tespit etmesine imkân sağlayacağı düzeyde bu ilimlerin verilerinden yardım alır. Eğer öyleyse istimdâd olgusunun, ilgili ilmin araştırmasına doğrudan etki eden bilgi ve meselelerle sınırlı olduğu söylenebilir. Tefsir söz konusu olduğunda onun araştırmaya konu edindiği Kur'an'ın açıklanması, oradaki muradın anlaşılması -ki anlaşılma yorumu da içerecek düzeyde geniş kapsamlıdır- tefsirin istimdâd olgusunu nasıl belirlemektedir?

cılık, 2005), 1, 7; Muhammed el-Itr ed-Dimyati, *Risâle fî mebdâii't-tefsir ve manzûme fî müteşâbihi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü'n-Nil, 1903), 5; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusî, 1984), 1: 18; Abdülkâdir Molla Huveys Âl-i Gâzî ed-Deyrezûrî, *Beyânü'l-me'ânî* (Dimaşk: Matbaatu't-terakkî, 1965), 1: 6; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Üremî el-Hererî, *Tefsiru hadâiki'r-ravh ve'r-rayhân fî ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru tavki'n-necat, 2001), 1: 11.

3 Bk. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 18.

'Muradın beyânı' durumu onu hangi ilimlerle ilişki içerisine sokmaktadır? Müfessirlerin konuyla ilgili görüşleri nelerdir ve onlar bu kapsamda hangi ilimleri zikretmişlerdir?

Yukarıdaki soruların cevapları aranacak olan bu çalışmanın araştırma alanı, sadece klasik dönemle sınırlı tutulmuştur. Nitekim klasik ve modern dönemin tefsir algısında ciddi değişimler söz konusu olduğundan, tefsirin ilişkili olduğu ilimler meselesi hakkında da her iki dönemin ciddi farkları bulunmaktadır. Örneğin, klasik dönemde istimdâd meselesini ele alanlar, tefsir ve hadis/sünnet ilişkisini zorunlu görürken modern dönemde bu ilişkiyi nefyeden bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Tefsir ve kelâm ilişkisi de buna bir diğer örnektir. Yine modern dönemde konuya temas eden bazı yazarlar, klasik dönemde istimdâd kapsamında görülen ilimleri esasında insanların Kur'an'dan uzaklaşmasının sebepleri olarak görebilmektedir. Diğer bazıları ise klasik dönemdekinden farklı yeni tasnifler ileri sürebilmektedir.⁴ Dolayısıyla mezkûr konuya dair klasik ve modern dönemin ciddi farkları bulunduğu ve her iki dönemdeki yaklaşımları incelemek ve değerlendirmek bir makalenin sınırlarını zorlayacağından, çalışmamızı sadece klasik dönemle sınırlı tutacağız. Klasik dönemle genel olarak XIX. asır öncesi müfessirleri kastetmekte olup, hicri V. asır öncesini erken klasik dönem, sonrasını da geç klasik dönem olarak dikkate alacağız.

Bu çalışmada tefsirin istimdâdı meselesini öncelikle erken klasik dönemde, bu konu hakkında selef âlimlerinden nakledilen rivayet ve görüşleri dikkate alarak incelemeye çalışacağız. Daha sonra bu ilimler geç klasik dönemde, gerek tefsir mukaddimelerinde gerekse de müelliflerin diğer eserlerinde müstakil başlıklar altında sistemleştirilmeye çalışıldığından, meseleyi müstakil alt bir başlıkta ele alacağız. İstimdâd edilen ilimleri sistemleştirirken müfessirlerin farklı kanaatler sergiledikleri görüldüğünden dolayı tarihi süreçte istimdâd edilen ilimlerin nasıl değiştiğini tespit edebilmek için konuyu kronolojik olarak takip etmeye

4 Bazı örnekler için bk. Muhammed Abduh, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 73-77; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 26; M. Zeki Duman, "Müzakere", 1. *İslâmî İlimler Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, ed. Abdülhamit Birışık v.dğr. (Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006), 108-109; Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 24-28; Abdülhamit Birışık, *Hint Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 415, 417-418, vd; Hadim Hüseyin İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne* (Tâif: Mektebetü's-siddîk, 2000), 265-277.

çalışacağız. Daha sonra bu ilimleri, tefsirin işlevi açısından değerlendirip tasnif etmeyi deneyeceğiz. Nitekim klasik dönemde istimdâd edilen ilimler farklı tasniflere dayalı yapılmıştır. Bu tasnifler, tefsiri birçok ilimle ilişki içine sokarak onun gerçekte hangi ilimlerden, ne sebeple istimdâd edeceği konusunda bir belirsizlik görünümü sunmaktadır. Çalışmada tefsirin işlevine dair sunulacak yaklaşım, doğrudan ilişkili olunan ilimleri farklı bir açıdan tasnif etme imkânı verecektir. Ayrıca istimdâd meselesi, tefsirin diğer ilimler karşısında pasif kaldığını ve diğer ilimler bilindiğinde tefsir faaliyetinin doğrudan ortaya çıkan bir süreç olduğunu da ihsas ettirmektedir. Diğer bir ifadeyle tefsirin diğer ilimlerden istimdâd etmesi ve bu ilimler olmaksızın tefsir yapılamayacağı kabulü; tefsirin daima diğer ilimlere bağlı kaldığı, takip ettiği kendi yönteminin ve kaynaklarının bulunmadığı imasını taşımaktadır. Bunu; âyetler hakkında bazı şer'î ilimlerin de araştırmalar yapması, bu çerçevede kavram ve önermeler ortaya koyması destekleyebilmektedir. Burada âyetlerle ilgili gerekli teorik ve pratik bilgiyi diğer ilimler de sağlıyorsa, tefsirin ayrıca ne yaptığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple çalışmada, meseleye tefsirin işlevi açısından da bakılacak olması, diğer ilimler karşısında tefsirin müstakil bir disiplin olduğuna ayrıca dikkat çekmeyi amaçlanmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tefsirin diğer ilimlerle ilişkisine değinen bazı güncel çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bunlar, tefsirin istimdâd olgusunu müstakil bir mesele olarak değil de bazı müfessirler çerçevesinde incelemektedir.⁵ Buna karşın, tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleyi müstakil olarak ele alan hem makale hem de kitap düzeyinde birer çalışma bulunmaktadır. Konunun incelendiği *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*⁶ isimli kitapta ve *Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği* adlı makalede⁷ özellikle Beyzâvî (ö. 685/1286),

5 Bazıları için bk. Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 4-5; Suat Yıldırım, "Kur'an'ı Anlama Yöntemi", ed. Mehmet Bulut, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 26-32; Mehmet Paçacı, "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", ed. Abdülhamit Bırışık v.dğr., *İ. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu* (Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006), 89-91; M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2007): 38-43; Mehmet Demirci, "Tefsir İlminin Mahiyeti", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017): 38-43.

6 Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 126-132.

7 Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyicili-

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329[?]), İbn Cüzey (ö. 741/1340), Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi müfessirlerin görüşlerine yer verilmemiştir. Ayrıca bu çalışmalarda Zerküşî (ö. 794/1392), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762), tasnifleri müstakil olarak incelenmiş ve klasik dönemde bağlı buldukları tasnifler gösterilmemiştir.

1. KLASİK DÖNEMDE TEFSİRİN İSTİMDÂDİ

1.1. Erken Klasik Dönemde Tefsir İçin Gerekli Görülen İlimler

Kur'an'ın tefsiriyle meşgul olabilmek veya orada ne kastedildiğine dair konuşabilmek için bazı ilimlerin önceden biliniyor olmasını gerektiren birtakım rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler arasında ilkin, Hz. Peygamber'e nispet edilen ve kişinin salt kendi görüşüyle Kur'an hakkında konuşmasını yasaklayan hadise dikkat çekilebilir. Bu rivayetin erken dönemlerden itibaren tefsir mukaddimelerinde zikredildiği görülmektedir.⁸ Rivayetin bir versiyonu, "Kur'an'ı kendi aklıyla (re'y) kim tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın!" şeklindedir. Diğer bir versiyonu ise "Kur'an hakkında ilimsiz bir şekilde kim konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın!" yönündedir.⁹ Tefsir mukaddimelerinde bu rivayetlerin zikre-

ği- Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife*, sy. 3 (2013): 9-31. Bu çalışmanın başlığında modern dönem zikredilmiş olsa da çalışmada modern dönemden sadece Abdüh'un görüşlerine temas edilmiştir.

8 Bazıları için bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsir*, thk. Mahmud Muhammed Abdüh (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), 252; Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsiru Kitabillahi'l-'Aziz*, thk. Belhâc b. Said Şerîfî (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1990), 70; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansur Abdülhumeyd-Ahmed Âşûr İbrahim-Ahmed Ramzan Muhammed (Kahire: Daru'l-hadis, 2010), 1: 92-94; Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâşî, *Tefsir*, thk. es-Seyyid Haşim er-Rasûlî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991), 1: 9-30; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 1; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Tefsir*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993), 1: 72-73.

9 Mezkûr hadis hakkında, son dönemde bazı bilimsel çalışmalar söz konusudur. Hayri Kırbaçoğlu'nun, daha çok metin tenkidine dayalı araştırmasında, hadisin nakilci dogmatik zihniyete sahip grupların, naklin yanı sıra akla da yer veren ve re'y ehli olarak bilinen kimseleri kötülemek için uydurdıkları iddia edilmektedir. Gerekçe olarak da tarihen Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın re'yle tefsiri şeklinde bir olgunun sabit olmadığı ve rivayetin anakronik bir durum yansıttığı ileri sürülmektedir. [Bk. M. Hayri Kırbaçoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmîyât* 3/3, (2000): 125-126.] Diğer bir bilimsel çalışma hadisi müstakil olarak ele almakta, önce senet sonra

dilmesiyle iki hususa işaret edilmektedir. İlki, insanların salt re'yle tefsir yapmaktan sakınmaları gerektiği; ikincisi ise rivayete yer veren müfessirin kendisinin, birtakım bilgileri dikkate alarak tefsir yapacak olmasıdır.

Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetin haricinde, tefsir için birtakım bilgilerin gerekli olduğuna, bazı sahâbîlerin de dikkat çektiği görülmektedir. Örneğin rivayet edilen bir habere göre İbn Abbas (ö. 68/687-88), Kur'an'da manası pek bilinmeyen kelimeler için cahiliye şiirlerinden istişhad etmeyi öğütlemektedir.¹⁰ İbn Abbas ve Hz. Ömer (ö. 23/644) arasında geçen bir diyalogu aktaran başka bir rivayet de konumuz açısından önemlidir.

da metin tenkidine tabi tutmaktadır. Rivayetin iki ayrı râvisi tespit edilmiş, senette bulunan râviler hakkında cerh ve ta'dil değerlendirmelerine yer verilmiştir. Sonuç olarak bazı râviler ve özellikle her iki senedin müşterek râvileri hakkında az sayıda ta'dilin, daha çok da cerhin bulunduğu tespit edilmiştir. Metin tenkidinin sonucu ise şöyledir: "Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesini yasaklayan rivayetlerin, muhtemelen nakil geleneğine dayalı tefsir anlayışından reye dayalı tefsire geçiş girişimleri sürecinde meydana gelen çetin tartışmaların, rivayet formundaki yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür." [Bk. Kadir Gürler, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5, (2004): 17-45.] Bu çalışmada Kırbaşoğlu'nun kanaatinin desteklendiği, fakat bu kanaatin gerekçesinin metin tenkidi kısmında yeterince soruşturulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu kanaate göre hadis in anakronik bir yaklaşım sergilediği, Hz. Peygamber döneminde bunu gerektirecek bir olgunun tarihen sabit olmadığı ileri sürülmüştü. Fakat hadis kaynaklarında bu iddiayı tartışmalı hale getiren bazı rivayetler mevcuttur. Müslim'in naklettiği bazı hadislere göre Hz. Peygamber bir âyet hakkında tartışan ve sesleri yükselen iki kişiye denk gelir ve kızgın bir şekilde, "Sizden öncekiler kitap hakkındaki tartışmalar yüzünden helak oldular" der. Bir başka rivayette Hz. Peygamber, "Kur'an'ı kalpleriniz ona uygun düşecek tarzda okuyun, şayet ihtilaf ederseniz istikamet üzere olun, aşırıya gitmeyin" buyurur. Bk. Müslim, "İlm", 2-4.

- 10 Rivayete göre ona, Kur'an hakkında bir soru geldiğinde, cevap verirken şiir okurdu. Ebû Ubeyde bu rivayeti, "âyetin tefsirinde şiirden istişhad ederdi" şeklinde izah etmektedir. [Bk. Ebû Ubeyde el-Kasım b. Sellâm, *Feğâilü'l-Şur'ân*, thk. Ahmet b. Abdülvahit el-Hayyâtî (Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995), 2: 173] İbn Abbas'a nispet edilen bir başka rivayete göre İbn Abbas kendisine Kur'an'ın garip kelimeleri hakkında soru sorulduğunda onlara şiire yönelmelerini, çünkü şiirin Arapların divanı olduğunu söyler. [Bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *Kitabü İdâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk, y.y., 1971), 62.] Bu rivayet ayrıca Hz. Ömer'e de nispet edilmektedir. Buna göre, Hz. Ömer Kur'an'daki bir kelimenin ne manaya geldiğini etrafındakilere sorar. Birisi cevap verdikten sonra Hz. Ömer ona bu anlamıyla kelimenin cahiliye şiirlerinde bulunup bulunmadığını sorar. Muhatabı şiirden istişhad edince Hz. Ömer, "Ey İnsanlar! Cahiliye divanına sarılın. Çünkü orada Kitab'ınızın tefsiri, sözlerinizin anlamı vardır." der. Bk. Ebû İshak Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Daru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2002), 6: 19.



Rivayete göre, Hz. Ömer bir defasında Müslümanların, Peygamberleri ve kibleleri aynı olduğu halde nasıl ihtilaf ettiklerini kendi kendine sorar. Daha sonra meseleyi İbn Abbas'a açar. O da, "Ey Müminlerin emiri! Kur'an bize indi. Onu okur, nerede ve ne hakkında indiğini biliriz. Bizden sonrakiler Kur'an'ı okurlar, ancak ne hakkında indiğini bilmezler. Bu durumda kendi re'yelerine başvururlar. Kendi re'yelerine başvurduklarında ihtilaf ederler, ihtilaf ettiklerinde de birbirleriyle savaşırlar." der.¹¹ Bu rivayette bir âyetin anlaşılması sürecinde onun ne zaman ve ne hakkında indiğini bilmenin önemi dile getirilmektedir. Yine İbn Abbas'ın el-Bakara 2/269. âyette geçen "الْحِكْمَةَ" kelimesini, "Kur'an'ın *nâsihini-mensûhunu, muhkemini-müteşâbihini, mukaddemini-muahharını, haramını-helalını ve garîbini* bilmek" olarak açıkladığı nakledilmektedir.¹²

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn neslinin de konuyla ilgili dikkat çekici sözleri bulunmaktadır. İbn Abbas'ın talebelerinden Mücahid b. Cebr'in (ö. 103/721) Allah'a ve ahirete inanan hiç kimsenin Arapçayı bilmediği halde Kur'an hakkında konuşmasını helal görmediği, İmam Mâlik'inse (ö. 179/795) Arapça bilmeden tefsir yapan bir kişi yanına getirildiğinde, onu cezalandırdığı rivayet edilmektedir.¹³

Erken dönem müfessirlerinden Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) şöyle söylemektedir: "Şu on iki özelliği bilmeyen Kur'an tefsirinden anlamaz. Bunlar: *Mekkî-medenî, nâsih-mensûh, takdîm-te'hir, maktu'-mevsûl, âmm-hâss, izmâr* (hazf) ve *Arapçadır*.¹⁴ Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767)

11 Bk. Ebû Ubeyde, *Feğâilü'l- Kur'ân*, 1: 281. Rivayetin başka bir versiyonuna göre, Hz. Ömer'e bir adam gelir, Hz. Ömer ona kendi diyarındaki insanların ahvalini sorar. Adam, insanların şöyle şöyle Kur'an okuduklarını söyler. Hz. Ömer bu duruma sevinir, ancak yanında bulunan İbn Abbas bu durumdan hoşlanmaz. Daha sonra Hz. Ömer ona bunun nedenini sorar. O da insanların, bu denli hızlı Kur'an okumalarının ve onun üzerinde düşünmelerinin, farklılaşmalarına, farklılığın da ihtilaf etmelerine, ihtilafların da savaşmalarına neden olacağını söyler. Bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 11: 217-218.

12 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2:271; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 4: 356.

13 Zerkeşî, *el-Burhân*, 204-205.

14 Bu bilgiyi Yahyâ b. Sellâm'a İbn Ebî Zemenîn nispet etmekte ve aynı bilgiyi ona nispet etmeden Hûd b. Hakem el-Huvvârî de dile getirmektedir. Bk. Huvvârî, *Tefsirü Kitabillahi'l-Azîz*, 1: 71; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Zemenîn, *Tefsirü'l-Kur'ân'i'l-Azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe-Muhammed b. Mustafa el-

tefsirinin ilk râvisi Ebû Salih el-Hüzeyl (ö. 190/806'dan sonra), Muhâsibî (ö. 243/857), Kummî (ö. 307/919'dan sonra) ve Üdfüvî (ö. 388/998) gibi müfessirler bunlara ilave olarak *muhkem-müteşâbih*, *müfesser-müphem*, *eşbâh-nezâir*, *terğîb-terhîb*, *kıraat*, *garîb kelimeler*, *zait harfler*, *vakıflar*, *haberler* ve *kıssalar* gibi hususların bilinmesinden bahsetmektedirler.¹⁵

Muhâsibî *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*'da *sıfatlar*, *tevhit*, *vad-vaîd*, *hal-ku'l-Kur'ân* gibi meseleleri işlemektedir.¹⁶ Bu durumun tefsir-keâm ilişkisinin önemini gösterdiğini söyleyebiliriz. Câhiz (ö. 255/869) beyân ve meânî ilimlerini bilmeyenlerin âyetlerdeki incelikleri ve anlamları hakkında bilemeyeceklerini ifade etmektedir.¹⁷ Taberî, tefsirinde Arapçanın önemi, bazı âyetlerin ancak sünnetle anlaşılacağı gibi hususları işlemekte ve daha önce yazdığı usul kitabına atıf yaparak bazı ön bilgilerin önemine dikkat çekmektedir.¹⁸ Yine Cessâs (ö. 370/981) tefsir mukaddimesinde tefsire başlamadan evvel, tevhid ve fıkıh usûlü ilimlerinin önceliğinden bahsetmektedir. Onun ifadelerine göre Allah'ın, kullarına zulmettiği yönündeki iftira ve diğer şüphelerden tenzih edilmesine ve tek olduğunun bilinmesine dair malumatın öncelenmesi gerekmektedir. Aynı şekilde O, Kur'an'ın manalarının elde edilebilmesi için istinbat yollarının, Arapçanın

Kenz (Kahire: el-Farûku'l-hadis li'd-dibâa, 2002), 1: 114.

- 15 Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, thk. Ahmet Ferid (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1: 22; Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsir*, thk. es-Seyyid Tayyip el-Musevî (Kum: Mektebetü'l-kitap, 1909), 1: 5-27; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Daru'l-fikr, 1971), 325-331, 394-503; Muhammed b. Ali el-Üdfüvî, *el-İstignâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Yahya Sad el-Münşid (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2015), 146. Mukâtil'in tefsirinin girişinde bulunan mukaddimenin Mukâtil'e değil de tefsiri ondan rivayet eden Ebû Salih el-Hüzeyl'e ait olduğu tespit edilmektedir. O râvinin de hicri 2. asrın sonunda vefat ettiği belirtilmektedir. Bk. Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009)*, 57, 59-60.
- 16 Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 302-324, 332-393.
- 17 Bu bilgiyi Câhiz'dan Zemahşerî aktarmaktadır. Bk. Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâik ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'e-kâvîl fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 1: 7. Yine Câhiz'a göre, Arapların atasözleri, kullandıkları dilin etimolojisi ve yapısal özellikleri bulunmaktadır. Bir sözün sahip olduğu özellikler kişinin niyetlerine ve kastettiği anlamlara delalet etmekte ve sözün durumundaki farklılıklar değişik delaletler içermektedir. Tüm bunları bilmeyenler Kur'an'ı ve sünneti tevil edemezler. Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitabü'l-hayavân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 1: 153-154.
- 18 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 58-59, 90-91, 527.



dil ve üslup özelliklerinin bilinmesine ihtiyaç duyulduğundan bu konuları önceden usul ilminde işlediğini, ikinci aşamada bunlara dayanarak tefsir faaliyetine sıra geldiğini ifade etmektedir.¹⁹

Görüldüğü üzere müfessirler erken dönemden beri tefsir yapabilmek için gerekli bazı ilimlerden bahsetmektedirler. Ancak V. asra kadar tefsirin hangi ilimlerle ilişkili olduğunu derli toplu bir şekilde ele alan bir bilgiye ulaşamadık. Bununla birlikte özellikle Kur'an ilimleri kapsamında görülen bazı konulara dair bilgilerin tefsir ameliyesi için gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Bunların nüzül sebepleri, nesh ve sünnet bilgisi gibi bazıları rivayetlerle ilişkiliyken; *takdîm-te'hir*, *izmâr*, *maktu'-mevsûl* gibi bazıları da dilbilgisiyle ilişkilidir. Buna göre çeşitleri zikredilen bilgi ve konuların dil ve rivayet olmak üzere iki temel kaynağa dayandığı söylenebilir. Bunların ilerleyen süreçte belirgin olarak sarf, nahiv, belâğat, hadis, siyer, tarih gibi sistemleşen ilimlerin birer konusu haline geldiği bilinmektedir. Buna ilave olarak açıkça beyân, meânî, usul ve tevhid ilmi gibi sistemleşen ilimlere atıflar da bulunmaktadır. Erken dönemde bilginlerin, Tefsir için gerekli ilimlere kısmi şekilde atıflarda bulunduğu, bu ilimleri sistemli ve bütüncül olarak zikretmedikleri söylenebilir. Bu hususta bazı ilimlerin sistemleşmesinin devam etmesi ya da konu ve meseleleriyle tam olarak belirginleşmemesi gibi sebeplerden bahsedilebilir.

1.2. Geç Klasik Dönemde Tefsir İçin Gerekli İlimleri Sistemleştirme Çabası

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) mevzuu ilk defa müstakil olarak "Müfessirde Bulunması Gereken Özel-likler" başlığıyla ele alıp bazı ilimleri bir arada zikretmektedir. O, mezkûr başlık altında Arapça, nahiv, rivayet, fıkıh, usûl-i fikh ve kelâmı saymaktadır.²⁰

Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ise Kur'an'ın tefsirini yapacak kişinin 10 hususta donanım sahibi olması gerektiğini, eğer bunlardan birinde eksikliği bulunursa tefsir yapmamasının daha doğru olacağını düşünmektedir. Onun dikkat çektiği hususların bir kısmı müfessirin ilmî donanımıy-

19 Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1992), 1: 5.

20 Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmet, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 488-489.

la ilgiliyken bir kısmı da şahsî ve ahlakî özellikleriyle ilgilidir. Müfessirin kıraatleri, dil ilimlerini (lûgat, nahiv, i'râb), fıkıhı, rivayet ilimlerini (kıssalar, haberler, sebab-i nüzûller) ve müfessirlerin görüşlerini bilmesi onun ilmî donanımına girmektedir. Müfessirin güçlü bir anlayış yeteneğine sahip olması, içinde Allah'a dayanması ve ondan yardım istemesi; ihlası, tevekkülü, zikirleri, insanı ve amelleri ihya eden veya ifsat eden şeyleri ya da dünyevî afetleri bilmesini de onun ahlâkî ve şahsî özellikleri olarak görebiliriz.²¹

Tefsirin ilişkili olduğu ilimleri sistemli bir şekilde ilk olarak İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ele aldığı söylenebilir. İsfahânî tefsir mukaddimesinde bu ilimleri "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Alet İlimleri" başlığında zikretmektedir. İsfahânî, önce Kur'an'da ele alınan konuların iki kısma ayrıldığından, ilkinin itikadî, ikincisinin de amelî olduğundan bahsetmektedir. Her iki tür konuya ait bilgileri Kur'an'dan çıkarabilmek için gerekli olan ilimleri de lafzî, aklî ve vehbî olmak üzere üç kategoriye ayırmaktadır. Toplamda bu ilimler 10 tane olup lûgat, iştikak, nahiv (sarf ve i'râb da dâhil), kıraat, âsâr ve ahbâr, hadis, usul, ahkâm (fıkıh ve zühd), kelâm ve mevhibe ilimlerinden ibarettir.²²

Bu ilimlerden bahseden diğer bir müfessir Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). O, tefsirin işlevini yerine getirebilmesi için 11 gerekli ilimden bahsetmektedir. İsfahânî'den farklı olarak meânî, beyân, sebab-i nüzûl, nâsih-mensûh, Ehl-i kitap'a dair haberler ve cedel²³ ilmine yer vermektedir.²⁴ Esasında İsfahânî'nin zikrettiği hadis ve âsâr ilmi nesh, nüzûl ve

21 Bk. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Arthur Jeffery (Bağdat: Mektebetü'l-hancî, 1954), 174-175. Kısaca bu hususlar şöyledir: 1) Kıraat, 2) dil ilimleri (lûgat, nahiv ve i'râb), 3) ihlası, tevekkülü, zikirleri vb. hususları bilmek, 4) [Bu madde asıl nüshadan düşmüştür], 5) fıkıh, 6) kıssalar, haberler ve sebab-i nüzûller; 7) müfessirlerin görüşleri, 8) güçlü bir zihne sahip olmak, 9) Allah'a dayanmak ve ondan yardım istemek, 10) zühd ehli olmak. Bk. a.g.e., 174-175. Ayrıca bk. Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, 128-129.

22 Râgıp el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmet Hasan Ferhat (Kuveyt: Daru'd-da've, 1984), 94-96.

23 Burada cedel ilmiyle daha hususi olarak dinî ilimlere dair delillerin nasıl kullanılacağı ile ilgilenen bir ilim kastedilmektedir. Tehânevî onu şöyle tanımlamaktadır: "Kendisizle Mantık'ın kısımlarından biri olan cedel bahsinden hareketle şer'î meselelere dair delillerin nasıl kullanılacağıнын öğrenildiği ilimdir. Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 553.

24 Nâsîrüddin el-Beyzâvî, "Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'ârifihâ", thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Taşnîfu'l-'ulûm beyne Nasîrüddin et-Tûsî ve Nasîrüddin el-Beyzâvî* (Beyrut: Daru'n-nahdati'l-Arabî, 1996), 96. Bu ilimler şunlardır: Lûgat,

Ehl-i kitap'la ilgili bilgileri kapsamaktadır. Yine bir ölçüde cedel ilmini de kelâm kapsamında görmek mümkündür. Ayrıca Beyzâvî fıkıh ve mevhibe ilimlerinden de bahsetmemektedir.

VIII. asır müelliflerinden Tûfî (ö. 716/1316) de tefsir usûlünün ilk örneklerinden sayılabilecek *el-İksîr*'de "Müfessirin Dikkate Alması Gereken İlimler" başlığında 13 ilimden bahsetmektedir. O da Kur'an'ın ilgili olduğu ilimleri lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O, yukarıdakilerden farklı olarak lafzî ilimler kısmında garîp (kelimeler) ve i'râb ilmini zikredip nahiv ilminden bahsetmemektedir. Manevî ilimler kısmında dikkat çekici bir biçimde farklı olarak vücût ve mevcûdât ilmi ile vaaz ilmine yer vermektedir. Daha sonra, "Zikrettiğimiz bu ilimler müfessirin bilmesi gereken ilimlerdir"²⁵ şeklinde kayıt düşmektedir. O da Beyzâvî gibi mevhibe ilminden bahsetmemektedir.

Tûfî'nin bahsettiği garîp kelimeler ve i'râb ilmi önceki müelliflerin zikrettiği dil ilimleri içerisinde görülebilir. Vaaz ilmiyle ise müfessirin Kur'an'daki muradı, uygun bir üslup ve tavır içerisinde insanlara aktarması hususunda bir formasyon kazanmasının hedeflendiği söylenebilir. Burada önemli görülebilecek olan, vücûd ve mevcûdât ilmidir.

Tûfî, vücûd ve mevcûdât ilmiyle Felsefecilerin hikmet dediği ilmi kastetmektedir.²⁶ Hikmet ilmi ise temelde amelî hikmet ve nazarî hikmet olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İlki ahlâk, ev idâresi ve siyaset-i medeniyye olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. İkincisi de ilâhî, tabîî ve ri'yâzî ilim olmak üzere üç alt ilme karşılık gelmektedir. Bunların her birisi çeşitli meseleleri araştırma konusu edinen alt ilimlere sahiptir. Bu ilimle-

nahiv, sarf, meânî, beyân, kıraat, sebep-i nüzûl, nâsîh-mensûh, Ehl-i kitap'a dair haberler, usul, cedel ilmi. Aynı ilimleri İbnü'l-Ekfânî de zikretmektedir. [Bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid fî envâ'i'l-'ulûm*, thk. Abdülmünim Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman (Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabî, ts.), 157]. Zerkeşî Beyzâvî'nin tanımını aynen benimseyip aktarmasına rağmen onun zikrettiği ilimlerin tamamını istimdâd kapsamında zikretmemektedir. Tefsirin lügat, nahiv, sarf, beyân, usul, kıraat, sebep-i nüzûl ve nâsîh-mensûh ilimlerinden yardım aldığını ifade etmekle yetinmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 22.

25 Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002), 48-52, 54. Bu ilimler şunlardır: Lafzî ilimler: Garîb (kelimeler) ilmi, sarf, i'râb ve kıraat ilmi. Manevî ilimler: Vücût ve mevcûdât ilmi, kelâm, tarih (geçmiş milletler), vaaz ilmi, nâsîh ve mensûh, usul, fıkıh, meânî ve beyân ilimleri.

26 Bk. Tûfî, *el-İksîr*, 49-50.

rin büyük oranda bugün felsefî ilimlere ve doğa bilimlerine karşılık geldiği anlaşılmaktadır.²⁷ Ancak burada şöyle bir soruna işaret edilebilir: O, istimdâd kapsamında hem kelâm ilmini zikretmekte hem de hikmet ilmine yer vererek İlm-i İlâhî'yi de bu kapsama dahil etmiş olmaktadır. Halbuki kelâmın, ilm-i ilâhînin konusunu zaten kapsadığı bilinmektedir.²⁸ Her hâ-lükârda Tûffî'nin buradaki yaklaşımı müfessirin adeta multi-disipliner bir kimliğe sahip olması gerektiğini göstermektedir. O, istimdâd kapsamında sadece dil ve rivayet ilimlerini zikretmemektedir. Müfessirin âyetlerde atıfta bulunulan meseleleri her yönüyle ve daha yetkin bir biçimde idrak edebilmek için atıf yapılan olay veya olguları müstakil olarak araştırma konusu yapan ilimlerden yararlanması gerektiğini düşünmektedir.

Tefsirin yardım aldığı ilimleri zikreden bir başka müfessir Nizâ-meddîn en-Nîsâbûrî'dir (ö. 730/1329[?]). O da bu ilimleri lafız ve manay-la ilgili olanlar şeklinde taksim ettikten sonra farklı olarak bedî', istidlâl ve ahvâl ilmini zikretmekte; hadis, âsâr ve ahbâr, mevhibe, tasavvuf veya zühd ilimlerinden bahsetmemektedir. O, istidlâl ilmiyle mantık, ahvâl ilmiyle de çeşitli konulara dair müfessirin ortaya çıkardığı nükteleri kasetmektedir ki bu nüktelerin sınırsız olabileceğine dikkat çekmektedir.²⁹ Böylelikle mantık, tefsirin istimdâdı arasında ilk defa ve açıkça zikredilmiş olmaktadır.

İbn Cüzey (ö. 741/1340) tefsir mukaddimesinde Kur'an'la ilgili 12 ilimden bahsetmektedir. Bu ilimlerden birinin tefsir olduğunu, diğerlerinin ona yardımcı mahiyetinde bulunduğunu ifade etmektedir O, farklı olarak kıssalar ve tasavvuf ilminden bahsetmektedir.³⁰ Esasında kıssalar

27 İlgili literatürde bu ilimler ve onların kapsamındaki alt ilimler detaylı bir şekilde verilmektedir. Bunlar arasında örneğin tıp, zooloji, veterinerlik, botanik, geometri, aritmetik, mühendislik, musiki, meteoroloji, astronomi, jeoloji, fizik gibi birçok ilim bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 50-53, vd; Serkiz Orpilyan -Seyyid Abdülzâde Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm* (İstanbul, y.y., 1308), 42-44, vd.

28 Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 134-145; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 52-53.

29 Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî, *Tefsiru ğarâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-Furkân*, thk. eş-Şeyh Zekeriye Umeyrât (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), 1: 55, 57. Bu ilimler şunlardır: Lafzî olanlar: Kiraat, lügat, iştikak, sarf, nahiv ve bedî' ilmidir. Manevi olanlar: Beyân, meânî, istidlâl (mantık), kelâm, usul, fıkıh ve ahvâl (nükteler) ilmidir.

30 Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Haşim (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 1: 9, 12. Bu ilimler: Kiraat, ahkâm (fıkıh), nesh, hadis, kıssalar, tasavvuf, kelâm, usul, lügat, nahiv ve beyân ilimleridir.

ilmiyle kastettiği malumatı, yukarıdaki müelliflerin dile getirdiği tarih, Âsâr ve ahbâr ilimleri karşılamaktadır. O açıkça tasavvuf ifadesini kullanmakta, ancak bununla ilahî mârifetler, nefis terbiyesi, ahlâkı düzeltme ve kalbi aydınlatmayla ilgili hususları kastetmekte,³¹ mevhibe ilminden bahsetmemektedir.

İstimdâd meselesine değinen diğer bir müfessir Ebû Hayyân'dır (ö. 745/1344). Dikkat çekici olarak o, diğer müelliflerin aksine toplamda 7 ilim zikretmektedir. Bunlar sadece iştikak hariç yukarıda sayılan dil ilimleri, kıraat, hadis, usul ve kelâm'dır.³² O, Kur'an'da yer alan kıssalarla ilgili haberlere dair malumat sağlayan tarih, âsâr ve ahbâr ilimlerini, tasavvuf, mevhibe ve fıkıh ilmini zikretmemektedir. Onun tasavvuf, mevhibe ve fıkıh gibi ilimleri istimdâd kapsamında zikretmemesinin gerekçelerini tefsirindeki bazı değerlendirmelerden çıkarmak mümkündür.

O, tefsirinde bazı yerlerde lafzın delalet kapsamı dışına çıktıklarını, ona içermediği anlamlar yüklediklerini dile getirerek mutasavvıfları eleştirmektedir. Yine fıkıh meselelerine de ancak âyetteki lafzın içerdiği konular çerçevesinde temas edeceğini ifade etmektedir.³³ Bu durum ona göre, tefsirin daha ziyade lafızda kastedilen anlamla ilgili olduğunu, lafzın delalet kapsamını aşan hususlara girmemesi gerektiğini, bu sebeple lafzın anlam alanını aşan hususlarla ilgili ilimleri de tefsirin istimdâdından saymadığını söylemeye imkân vermektedir. Nitekim o, tefsiri kısaca dil ve rivayet ilimleri dikkate alınarak Kur'an lafızlarının araştırılması şeklinde tanımlamaktadır.³⁴

Şemseddin İsfâhânî'nin (ö. 749/1349) istimdâd kısmındaki taksimi de hemen hemen Ragıp el-İsfâhânî ile aynıdır. Fakat onu hususi olarak zikretmeyi gerektiren sebep, onun yaptığı taksimin sonraki süreçte bazı müelliflerce benimsenmesidir. O, İsfâhânî'nin taksimine ek olarak belagat ilimlerini eklemektedir. Farklı olarak sebep-i nüzûl ilminden bahsetse de³⁵ bu, İsfâhânî'nin zikrettiği hadis ve usul ilmi kapsamında görülebilir.

31 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 11.

32 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Beyrut: Daru İhyâ'ül-ülûm, 1993), 1: 105-109, 111.

33 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1: 129, 147, 151.

34 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1: 121.

35 Bu ilimler şunlardır: Lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyân, meânî, bedî', kıraat, sebep-i nüzûl, kıssalar (ahbâr ve âsâr), hadis, usul (nâsîh-mensûh da dahil), ahkâm (fıkıh ve

Onun bu taksimi daha sonra Kâfiyecî (ö. 879/1474), Süyûtî (ö. 911/1505), Taşköprülüzâde (ö. 968/1561), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Tehânevî'de (ö. 1158/1745'ten sonra) ve Ebû Saîd el-Hâdimî'de (ö. 1176/1762) de görülmektedir.³⁶

İstimdâd kapsamında zikredilen ilimlere Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) de önemli bir katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Genel olarak Şemseddin İsfâhânî'nin tasnifini esas almakla birlikte bu tasnifte bazı ayrımlara yer vermektedir. Onun gözettiği ayrımlara göre tefsir 16 ilimden istimdâd etmektedir. Yukarıda dikkat çekilen dil ve rivayet ilimlerini zikrettikten sonra mana ile ilgili ilimlerden dirayete taalluk edenleri akâid ve amelle ilgili olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır. Amelî konularda lafzın delalet yönleriyle ilgili ilim usul, insanların yönetilmesiyle ilgili ilim muâmelât ve ukûbât, nefis terbiyesiyle ilgili ilim ibadet ve ahlâk, bunların öğretilmesiyle ilgili olan da tezkir (vaaz) ilmidir.³⁷ Onun burada hususî olarak zikrettiği ilimler İsfahânî'nin saydığı ilimlerin kapsamındadır. Burada Fenârî muâmelât ve ukûbât ilmiyle ibadet ve ahlâk ilmini ayrıca zikretmiştir. İsfahânî ise ukûbât, muâmelât ve ibadetlerle ilgili meseleleri fıkıh, ahlâkla ilgili meseleleri de zühd ilmi içerisinde değerlendirmiş ve her ikisini birden ahkâm ilmi şeklinde ifade etmiştir.

Fenârî akâide ilişkin ilimleri kelâm ve hakikat ilmi olarak zikretmektedir. Açıklamasında, "Eğer ilgili mesele akıl ve nazar yöntemiyle ele alınırsa kelâmdan, ilahî ilham ve rabbânî bilgiyle (vehb) ele alınırsa hakikat ilminden yararlanılır ki ikincisi vehbî (ilim) olarak isimlendirilmiş-

ahlâk), kelâm ve mevhibe ilimleridir. Bk. Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâiki'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-leṭâifi'l-Ḳur'âniyye*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 57, 12b-13a.

36 Bk. Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 10-12; Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Fev-vaz Ahmet Zemerli (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabî, 2011), 864-866; Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *Mevzuatü'l-Ulûm*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1: 461-463; II, 1024-1025; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 433; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 33; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-maḥmûdiyye fî şerhi't-tarîkati'l-muḥammediyye*, thk. Ahmet Fethi Abdurrahman Hicâzî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-il-miyye, 2011), 1: 166; 4: 334-335.

37 Molla Fenârî, *Aynü'l-â'yân*, 86-87. Bu ilimler şunlardır. Lafzî ilimler: Lügat, istikak sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî' ilmi. Manevi ilimler: Sebeb-i nüzûl, âsâr ve ahbar, hadis, kelâm, hakâik (kakikat ilmi), usul, muâmelât ve ukubat, ibadet ve ahlâk, tezkir (vaaz) ilmi.

tir” demektedir.³⁸ Fenârî’nin burada farklı olarak kaydettiği ilim hakikat ilmidir. Bunun vehbî şeklinde isimlendirildiğini ifade etmekte ve ahlâkî meseleler için ayrıca ahlâk ilmini zikretmektedir. Onun kastettiği hakikat ilmi tümel bir ilim iddiasıyla Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) tarafından sistemleştirilen tasavvuf metafiziğidir. Buna göre tümel konuları ele alan tasavvuf metafiziği ile cüz’î konuları ele alan ahlâk ilmi istimdâd kısmında ayrıştırılmış ve tasavvuf metafiziği İsfahânî’nin zikrettiği mevhibe ilmiyle ilişkilendirilmiştir.

Konuyla ilgili olarak dikkate alacağımız son müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854) de kısmen farklı bir tavır takınmaktadır. O önceki müfessirler gibi dil ve edebiyat ilimlerini aynen zikretmekte,³⁹ Hadis, usul, kelâm ve kıraat konusunda da onlara katılmaktadır. Ancak tasavvuf, mevhibe, fıkıh ve âsâr-ahbâr ilimlerini istimdâd kapsamında saymamaktadır. Âlûsî kendisinden önce bazı kimselerin fıkıh istimdâd kapsamında saymadıklarını zikretmekte ve fakat herhangi bir gerekçe zikretmemektedir. Ayrıca o, mevhibe ilmine de eleştirel bakmaktadır. Bu konuda Süyûtî’nin kişinin birtakım nefsî riyazetlerden geçtikten ve müttakî bir kimse olduktan sonra böyle bir ilmi elde edebileceğine dair söylediklerini aktardıktan sonra Âlûsî, bu ilmin esasında âyetlerdeki sırlara erişmek için gerekli olabileceğini, yoksa aslen âyetlerdeki manaların anlaşılmasında kendisine ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir.⁴⁰ Bu ifadeler onun tasavvufu istimdâd kapsamında zikretmemesinin gerekçesini de vermektedir. Ona göre istimdâd kısmındaki ilimlerin tefsir için aslen anlamın ortaya çıkarılmasına yardımcı olan ilimler olduğu söylenebilir. Buna göre daha derin anlamlar, işaret ve sırlar çıkarmak için gerekli diğer ilimleri ayrıca saymadığı anlaşılabilir. Bu durum onun tasavvufa karşı çıktığı ya da âyetlerde derinlikli anlamların veya işaretlerin bulunmadığını düşündüğü anlamına gelmez. Nitekim o âyetlerin sırlar ve işaretler içerdiğini kabul etmekte, bunu inkâr etmenin bir tür iftira olacağını ileri sürmektedir.⁴¹

38 Molla Fenârî, *‘Aynü’l-â’yân*, 87.

39 O, hususî olarak iştikak ve sarfî zikretmemekte, ancak saydığı diğer dil ilimlerini bilenlerin zaten onları da bileceğini ifade etmektedir. Bk. Şihabüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsiri’l- Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-seb’i’l-meşânî* (Beyrut: Daru ihyai’t-türâsî’l-Arabî, ts.), 1: 6.

40 Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1: 5-6.

41 Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1: 7.

2. TEFSİRİN İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Klasik döneme ait yukarıdaki tasniflerde dil ilimlerinin her zaman aynı düzende zikredilmediği görülmektedir. Bazen ıstikak veya sarf zikredilmemekte bazen de hepsi tek tek sayılmaktadır. Esasında zikredilmeyenler gereksiz anlamında değildir. Zikredilmeyen bir ilmin diğer dil ilimlerinin içerisinde zaten var olduğu kabul edilmektedir. Örneğin nahvin zikredilmesi doğrudan ıstikak ve sarf bilmeyi de gerektirmektedir. Zamanla bu ilimler içerisinde beyân, meânî ve bed'î gibi edebiyat ilimlerinin de eklendiği ve her birinin müstakil olarak zikredildiği görülmektedir.

İstimdâd kısmında açıkça yer verilmese de diğer bazı edebî ilimlerin tefsir için gerekli olup olmadığı tartışmalıdır. Tefsirin, edebî ilimler içerisinde görülen arûz, kâfiye, karz-ı şiir, inşâ ve muhâdarât gibi ilimlerden⁴² istimdâd etmediği ifade edilmektedir.⁴³ Buna karşın Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), Hafâcî (ö. 1069/1659) ve İsmüddîn Konevî (ö. 1195/1781) gibi Beyzâvî şârihleri; müfessirin, bu ilimleri bilmezse, şiir ve ona dair özelliklerle mu'ciz nazmın arasını ayırt edemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁴ Anlaşılan o ki müfessirin bu ilimleri bilmesi, âyetleri o ilimlerin sağladığı verilere göre tahlil etmek için değil, Kur'an'ın kendine has özelliklerini ayırt edebilmesi amacına dayanmaktadır. Mesela Tarsûsî Cuma sûresiyle ilgili yazdığı tefsirde "Aruz ve Kafiye ilmi Açısından" şeklinde bir başlık açarak burada daha ziyade âyetler hakkında konuyla ilgili iddialarda bulunan bazı mühlitlere eleştiri yöneltmekte ve onlara cevaplar vermektedir.⁴⁵

Tüm müfessirlerce zikredilen hadis ilmi esasında sünnetin öneminden dolayıdır. Yine Kur'an'da geçmiş milletlere yönelik atıflar, diğer riva-

42 Bu ilimlere dair detaylı bilgi için bk. Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, 1: 206-222.

43 Şehabeddîn Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şehâb alâ tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 1: 16; Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 164.

44 Abdülhakîm b. Şemseddin Muhammed es-Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Beyzâvî*, Melik Abdülaziz el-Amme Kütüphanesi, nr. 1470, 7a; Hafâcî, *Hâşiyet*, 1: 16; İsmüddîn İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve ma'ahû hâşiyetü İbni'l-Temcîd*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 1: 40. Siyâlkûtî farklı olarak dil ilimleri kapsamındaki tarih ilminin tefsirle bir ilişkisi bulunmadığını ileri sürmektedir. Bk. Siyâlkûtî, *Şerh*, 7a.

45 Bk. Mehmet Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmüzeu'l-Ulûmu'nda Tefsir", *Turkish Studies* 9/2 (2014): 510.

yet ilimlerini istimdâd kapsamında zikretmeye sebep olmuştur. Kiraat ilminin, Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasına imkân vermesi ve doğru okumanın da öncelikle anlama tesir etmesi dolayısıyla istimdâd kapsamında görülmesi önemlidir.

Önceki başlıkta aktarılan bilgiler arasında Ebû Amr ed-Dânî'nin dikkat çektiği bazı hususlar önemlidir. Müfessirin şahsî ve ahlâkî donanımının haricinde ilmî donanımıyla ilgili malumat arasında önceki müfessirlerin görüşlerinin bilinmesi de zikredilmişti. Bu şart diğer müellifler tarafından zikredilmemektedir. Bu bilgi bir müfessir için olmazsa olmaz bir durumu ifade etmesine rağmen, onun istimdâd kapsamında görülemeyeceği söylenebilir. Zira bu bilgiler hem âyetlerle ilgili olduğundan hem de büyük oranda tefsir literatüründe bulunduğu zaten tefsirin kendi aslî kaynaklarından birini ifade etmektedir. Aksi durumda tefsirin kendi kendinden istimdâd etmesi gibi bir durum ortaya çıkar.

Usulün her ne kadar tefsirin istimdâdından sayılmadığı ve çoğu müfessirin onunla meşgul olmadığı ileri sürülse⁴⁶ de görebildiğimiz kadarıyla istimdâd konusuna değinen müfessirler usulü de zikretmektedirler. Onlara göre usul, tefsirde sadece lafız bahisleri için değil, diğer konular için de önemlidir. Bu konular arasında sünnet, icmâ, kıyas, nesh ve haber teorisi gibi kısımlar hususî olarak zikredilmekte ve istinbat kaidelerine dikkat çekilmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte yukarıda görüldüğü üzere fıkhi bazı müfessirler istimdâd kapsamında zikretmemekte, buna dair herhangi bir gerekçeye de yer vermemektedirler. Esasen fikhın konusu mükellefin fiilleriyle ilgili amelî hükümler olması hasebiyle⁴⁸ bu konuların yer verildiği âyetlerde fıkıh ve tefsir aynı noktada buluşmaktadır. Tefsirin alanı, âyet ve onun delalet kapsamıyla sınırlı olduğundan, ilk fakihlerin âyetlerle ilgili fikhî izahlarının esasında birer tefsir olduğu açıkça söylenebilir. Bu noktada tefsir ve fıkhi kesin hatlarla ayırmanın mümkün gözükmediği ileri sürülebilir.

46 Bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12.

47 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 488; İsfhânî, *Mukaddime*, 95; Tûfî, *el-İksîr*, 51-52; Nisâbü'rî, *Tefsirü garâibi'l-Kur'ân*, 1: 58; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhtâ*, 1: 107-108; İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 12b-13a; Molla Fenârî, *'Aynü'l-ayân*, 87; Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 11; Süyûtî, *el-İtkân*, 866; Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, 1: 463; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, 1: 6.

48 Bk. Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2016), 1: 7; Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâyi'*, 1: 15.

Tefsirin kelâmdan istimdâdı temelde delil çeşitleri, Allah'ın zatına, sıfatlarına, fiillerine, onun için neyin vâcip olup olmadığına, nübüvvete ve ahirete ilişkin konular ile bunların aklen temellendirilmesi hakkındadır.⁴⁹ Bu hususta Kâdî Abdülcebâr veciz bir açıklama yapmaktadır. O, müfessirin bilmesi gereken ilimleri zikrettikten sonra şöyle söylemektedir: “[Rivayet, fıkıh, usul ve onların çeşitli] hallerini kişi ancak Allah'ın tek ve âdil olduğunu bildikten sonra [doğru] olarak bilebilir. Dahası onun [öncelikle] Allah için vâcip olan veya imkânsız olan sıfatları, yaptığına iyi olanları, olmayanları, bilakis çirkin olanları da bilmesi gerekir.”⁵⁰ Bilindiği üzere bu konular, kelâm ilmi tarafından ele alınıp tartışılmaktadır.

Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi bilginler de aynı kanaattedir.⁵¹ Râzî tefsirinde şöyle söylemektedir:

Denî ilim ikiye ayrılır: Usul [kelâm] ilmi ve diğerleri. Diğerlerinin doğruluğu usul ilmine dayalıdır. Çünkü [örneğin] müfessir Allah'ın kelâmının manalarını araştırır. Bu da [öncelikle] Mütakellim, Muhtâr ve Sâni' olanın varlığına [onun ispatlanmasına] dayalıdır. Muhaddis Allah Rasûlü'nün sözünü araştırır. Bu da [öncelikle] Rasûlüllah'ın nübüvvetinin doğruluğuna [onun ispatına] dayalıdır. Fakîh Allah'ın hükümlerini araştırır. Bu da tevhid ve nübüvvete [onun ispatlanmasına] dayalıdır. Sabit olmuştur ki bu ilimler usul ilmine muhtaç olup usul onlara muhtaç değildir... Usul ilminde hedeflenen şey Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerinin bilgisi ile varlık ve yokluğa dair malumatın kısımlarının bilgisidir.⁵²

Bu açıklamalar tefsirin sadece belli konularda kelâmdan yardım almasını değil, aynı zamanda tefsirin zorunlu olarak kelâma dayalı olmasını da ifade etmektedir. Kelâm zorunlu olarak tefsire öncelenmektedir, çünkü tefsire meşruiyet zemini sağlayan ilim kelâmdır. Bunun anlamı şudur: Tefsir Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın anlamıyla meşgul olmaya başlamadan önce, anlamı araştırılacak sözün Allah'ın sözü olduğunun, bundan önce de hem Allah'ın varlığının hem de söz söyleyebilme (kelâm) sıfatının

49 Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 95; Tûfî, *el-İksîr*, 50; Nisâbü'rî, *Tefsirü garâibi'l-Kur'an*, 1: 58; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhtâ*, 1: 108; İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 13a; Molla Fenârî, *'Aynü'l-ayân*, 87; Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 12; Süyûtî, *el-İtkân*, 866; Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, I, 463; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, 1: 6.

50 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 488.

51 Gazzâlî ve Cürcânî'nin görüşleri için bk. İmam Gazzâlî, *Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1: 4-5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 146, 148.

52 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2: 95-96.



bulunduğunun ispatlanması gerekmektedir. Ancak bunların ispatı yapıldıktan sonra tefsir bu müsellem ilkelere dayalı olarak Allah'ın sözü olan Kur'an'ın anlamını soruşturabilir. Böylelikle tefsir, murad açısından araştıracığı kelâmın, "Allah'ın kelâmı" olduğunu kelâm ilminden ispatlanmış bir ilke olarak almakta, anlam soruşturmasını bunun üzerine dayanarak yapmaktadır. Klasik kabule göre sadece tefsire değil, diğer şer'î ilimlere de kelâm ilmi bu anlamda ilke vermekte ve kendisi onlara nazaran tümel ilim konumunda olmaktadır.

Yukarıdaki yaklaşımda kelâmdan tefsire doğru bir geliş süreci hâkimdir. Buna göre müfessirin tefsire başlamadan evvel onun meşruiyet zeminini oluşturan Allah'ın varlığı, sıfatları ve özellikle mütakellim oluşu hakkında ispatlamalar yapılması gerekmektedir. Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvet vs. konular ispatlanırken geliştirilen nazarî sistem, aynı zamanda bu konulara temas eden âyetlerin delalet yönlerini de belirlemektedir. Kelâmın verileri o âyetlerin tevilini şekillendirmektedir. Bu sebeple müfessirin özellikle müteşâbih âyetlerin anlaşılması durumunda aklî ilke ve çıkarımlarla o âyetlerdeki problemleri aşan kelâm ilmini öğrenmesi gerekmektedir. Burada kelâm ilminin en önemli yönetsel farklılığı aklî ilke ve çıkarımlarla soruşturmalarını yürütmesidir.⁵³ Sözelimi bir müteşâbih âyet, anlaşılma problemi içerdiğinde âyetin nasıl tevil edileceğini belirleyecek harici bir veriye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da aklî ilke ve çıkarımlar olarak temayüz etmektedir. Râzî müteşâbih bir âyetin, zahirine göre anlaşılamayacağına dair aklî bir muarızın bulunması durumunda en kesin yöntemin aklın esas alınıp naklin tevil edilmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre, "Çünkü akıl, naklin esastır. Aklî delillerle Sâni'nin varlığı, ilmi, kudreti ve peygamber göndermesi ispatlanmazsa nakil [onun doğruluğu] sabit olmaz."⁵⁴ Mezkûr konulardaki aklî delil ve çıkarımları da kelâm

53 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12: 7; İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2: 820, 827, 832.

54 Râzî bu konuda şöyle demektedir: "[Birbiriyle zıtlık oluşturan aklî ve naklî] iki delilin ya her ikisiyle amel ederiz. Ya her ikisini terk ederiz. Ya nakli akla tercih ederiz. Ya da akli esas alır nakli tevil ederiz. Birincisi batıldır. [Eğer bu kabul edilirse örneğin] tek bir şeyin aynı anda bir mekânda hem olduğunu hem de olmadığını kabul etmek gerekir. Bu imkânsızdır. İkincisi de imkânsızdır. Çünkü bu iki zıt delilin birlikte terk edilmesi anlamına gelir ki bu da batıldır. Üçüncüsü de batıldır. Çünkü akıl naklin esastır. Aklî delillerle Sâni'nin varlığı, ilmi, kudreti ve peygamber göndermesi ispatlanmazsa nakil [onun doğruluğu] sabit olmaz. Bu sebepten akla yöneltilecek eleştiri aklın ve naklin birlikte eleştirilmesini gerektirmiş olacaktır. [O halde] geriye aklın doğruluğundan kesin olarak emin olmamız ve naklin de tevilıyla meşgul olmamız kalmakta-

(usul) ilminin sağladığı yukarıda ifade edilmişti.⁵⁵

Kelâmın haricinde klasik dönemde, metafizik de diğer ilimlere ilke vererek tümel bir ilim olma iddiasındadır. Ancak metafiziğin, tefsirin istimdâdı kapsamında zikredilmediği görülmektedir. Kısaca bunun nedenlerine de temas etmek gerekmektedir. Bilindiği üzere metafizik, konusu “var olması bakımından varlık” olduğundan, diğer bir ifadeyle en geniş konuya sahip olduğundan en üstün ilim olarak kabul edilmektedir. En üstün kabul edilen bu ilim, tikel ilimlere ilkelerini vermektedir. Metafiziğin meseleleri arasında Allah’ın varlığı ve sıfatları gibi hususlar da incelenmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla metafizik, kendi konusuna dâhil olan bu meselelerin varlığına ve ispatına dayanan şer’î ilimlere de ilkelerini vermiş olmaktadır. Fakat müfessirler tefsirin ilgili konularda istimdâd ettiği kaynağı metafizik değil de kelâm olarak zikretmektedirler. Çünkü kelâm zamanla onun işlevini gerçekleştirebilecek bir mahiyete dönüşmüştür. İlerleyen süreçte kelâmcılar metafiziğin ve kelâmın konularını mezcetmişlerdir.⁵⁷ Kâtib Çelebi bu süreci kısaca şöyle ifade etmektedir:

dır. Bu istenileni [elde etmede] kesin bir delildir.” Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12: 7. Benzer görüşler için bk. Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 147; Fahreddin er-Râzî, *Allah’ın Aşknlığı*, trc. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 198-199.

55 Burada taktim edildiği veçesiyle kelâmın tefsire öncelenmesi, tefsiri yönlendirmesi kabulünün, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selefi düşünceye mensup âlimler tarafından sorun teşkil edeceği, daha açıkçası kabul edilmeyeceği düşünülebilir. Nitekim İbn Teymiyye’nin Allah’ın varlığı, sıfatları, ahiret ve nübüvveteye ilişkin âyetlerin tevili konusunda Eşârlilik, Mâtürîdîlik, Batınîlik, Mu’tezile, Cebriye, Mürcie, İhvan-ı safâ vs. düşünce ekollerine karşı eleştiri yönelttiği ve ilgili âyetlerin tevili konusunda selefi bir tavır takındığı tespit edilmektedir. Konuyla ilgili çalışmalarda İbn Teymiyye’nin temelde kelâmî, felsefî, batınî ve irfânî tevillere karşı çıktığı, ilgili âyetlerin yorumunda Kur’an ve sünnete dayalı tevillere, nazar ve istidlâlâ karşı çıkmayarak bizzat tevil yaptığı ifade edilmektedir. Ona göre bu gibi âyetlerde merkezde salt akıl ve mükâşefe değil, Kur’an ve sünnete dayalı olarak fikir yürüten ve onların yönlendirmesinde olan akıl bulunmaktadır. O, buna göre akıl ve naklin çatışması kabulüne farklı bakmakta, böyle bir durum söz konusu olduğunda aklın değil naklin esas olduğunu düşünmektedir. Kur’an ve sünnete dayalı akıl yürütme şeklindeki epistemik kabulüyle İbn Teymiyye ve takipçilerinin oluşturduğu bu yöntem “selefi kelâm” ifadesiyle tabir edilmektedir. [Bu tespitler için bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Seleflilik Ekolü”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015): 217-218, 229, 232-234, 238 vd.; Erkan Kurt, “İbn Teymiyye’nin Selefi Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz”, *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 81-105.] Dolayısıyla onların düşüncesinde de âyetlerin aklın, nazar ve istidlâlîn kullanımıyla tevil edilmesi durumu söz konusudur.

56 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 14-48.

57 Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 831-832.



Müslümanlar hikemî ilimlerdeki şeriata muhalif olan hususları gördüklerinde akîdevî meseleler için bir sanat (fen) geliştirdiler. Daha sonra bu, kelâm ilmi olarak şöhret buldu. Muahhar muhakkik ulema şiddetli ihtiyaçtan dolayı felsefeden şeriata aykırı olmayanları aldı ve onları kelâmla birleştirdi. Onların kelâmı böylece İslâmî felsefeye dönüştü.⁵⁸

Bu durum kelâmın konusunun, metafiziğin konusunu içerecek tarzda genişlemesini sağlamıştır.⁵⁹ Böylece şer'î ilimlerin ilkelerini aldığı kaynak metafizikten, şer'î ilim olan kelâma kaydırılmış olmaktadır. Kelâmın hem şer'î ilim hem de kuşatıcı bir konuya sahip olması tefsirin, ilgili hususta metafizikten istimdâd etmesine mahal bırakmamaktadır. Bu durum, istimdâd kapsamında metafiziğin değil de kelâmın zikredilişinin gerekçelerinden birini oluşturmaktadır.

Buna mukabil bazı İslâm filozofları felsefî verilerle âyetlerin tevil edilmesi gerektiğini düşünmüş ve bunun pratiğine dair örnekler vermişlerdir.⁶⁰ Sözelimi İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında felsefî nazariyelerin bir rolünün bulunduğu; burhânî yöntemlerle tevil edilmesi gereken âyetlerin tevilinin, sadece burhân ehli filozoflarca yapılması gerektiği ifade edilmektedir.⁶¹

Metafizikle ilgili konuları içeren âyetler, diğer bir ifadeyle itikadî içerikteki âyetlerde ifade edilen hususlar, dinî ilimler tarihinde bir başka ilim tarafından da konu edinilmiştir. Bu konuları temelde araştırma alanı içerisinde gören tasavvuf metafiziği, bu yönüyle ilgili âyetlerin anlaşılmasında bir tümel ilim iddiasıyla ortaya çıkmış, bilahare kelâmla birlikte tefsirin istimdâdı kapsamında zikredilmiştir.

Önceleri tasavvuf, araştırma konusu olarak ahlâk konularını benimsemekte, bunları da temelde Kur'an ve sünnete dayalı olarak gerek keşf gerekse de istinbat yoluyla tespit etmekteydi.⁶² Bu konularda tasav-

58 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z- zünûn*, 1: 683.

59 Kelâm ve Metafizik'in konularını krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, 14-48; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1: 134-145.

60 Bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 175-192.

61 Bk. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 190-192; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 162. Müfessir, muhaddis ve fakihlerden felsefeye yöneltilen eleştiriler için de ayrıca bk. Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 183-202.

62 Bk. Ebû Nasr Serrâc et- Tûsî, *el-Lum'a: İslâm Tasavvufu*, trc. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 14-16, 22-23.

vufa istimdâd kısmında zühd, ahlâk⁶³ veya açıkça tasavvuf ismiyle atıf yapılarak yer verilmektedir. İbn Arabî ile başlayan süreçte tasavvufun konusunun genişlediği, Konevî'nin çabalarıyla sistemli bir tümel ilim olarak inşa edildiği ifade edilmektedir. Bu süreçte konusu bizzat Hakk'ın kendisi olan tasavvuf metafiziği diğer şer'î ilimlere ilkelerini verme iddiasıyla ortaya çıkmış olmaktadır.⁶⁴ Fenârî yukarıda ifade edildiği üzere tefsirin, akâid konularının nazar yoluyla ele alınması hedeflenirse kelâmdan; keşf ve ilham yoluyla ele alınması, daha doğrusu ispatlanması istenirse tasavvuf metafiziğinden yararlanacağını dile getirmektedir. Böylelikle tefsirin istimdâdında hem ilkelerini alacağı hem de ilgili âyetleri yorumlarken yararlanacağı iki tümel ilim zikredilmiş olmaktadır. Nitekim bu yönüyle tefsirin tasavvuf metafiziğinden de yararlandığı ve ilkelerini ondan alan tefsirlerin ortaya çıktığı görülmektedir.⁶⁵

Görüldüğü üzere, metafizik konularda, tefsirin dayandığı ilimlerin kelâm ve tasavvuf metafiziği olduğu düşünülmektedir. Tefsir için her iki ilmin kaynak gösterilmesinin nedenlerinden bir diğeri, her iki ilmin de şer'î olmasıdır. Bir ilmi şer'î yapan temel özellik, onların külli ilkelerinin yüklemelerini nasların oluşturmasıdır. Diğer bir ifadeyle, onların İslam kanunlarına dayalı olmasıdır.⁶⁶

Mantık ilmi, Nisâbûrî hariç kimse tarafından istimdâd kapsamında zikredilmemektedir. Nisâbûrî tefsir için mantığın hem tasavvur hem de tasdik kısmının önemli olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Mantığın bir alet ilmi olarak istimdâd kısmında açıkça zikredilmesi gerekirdi. Zikredilme-

63 Klasik dönemde ahlâk ilmiyle felsefî ilimlerden olan ahlâk felsefesi kastedilmektedir. [Bk. Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, I, 368-369.] Fakat tefsirin istimdâdı kapsamında ahlâk ilmiyle atıf yapılanın, ahlâkî meseleleri konu edinen tasavvuf olduğu söylenebilir.

64 Bk. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 16-20 vd; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 31-67 vd.; Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleriyle Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 17, 20-25.

65 Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî'nin, Fatiha sûresi tefsirleri bu duruma örnektir.

66 Bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 192-192; Muammer İskenderoğlu, *Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafiziği* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 10.

67 Nisâbûrî, *Tefsirü ğarâibi'l- Ğur'ân*, 1: 57.



me nedenlerinden biri, bazı âlimlerin mantık hakkındaki olumsuz kanaatleri olabilir. Nitekim Süyûtî, mantık kaidelerini Kur'an'a tatbik etmenin haram olduğunu belirttiikten sonra, bazı âlimlerin mantık ilmini mubah gördüğünü, bazılarının da buna cevaz vermediğini söylemektedir.⁶⁸ Ancak tefsir tarihinde önde gelen bazı müfessirlerin, tefsirlerinde mantık kurallarından yararlandığı tespit edilmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte istimdâd kısmında kelâm ve usul ilimleri zikredildiğinden mantığın hususî olarak zikredilmesine gerek görülmemiş olabilir. Nitekim erken dönemden beri kelâm ve usul'ün mantığı zaten alet ilmi olarak kullandığı ve mantığın hem tasavvur hem de tasdik kısımlarının bunlar üzerinde etkisi olduğu bilinmektedir.⁷⁰ Ayrıca Tûfî'nin, tefsir usûlü kabilinden yazdığı *el-İksir*'in bazı kısımlarında mantık kavramlarını tanıttığı görülmektedir.⁷¹

Hemen hemen tüm müelliflerce zikredilen mevhibe ilminin ne olduğuna ve onunla neyin kastedildiğine de değinmek gerekmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu ilme istimdâd kapsamında ilk olarak Râgıp el-İsfahânî yer vermektedir. İsfahânî, onu Allah'ın bildikleriyle amel eden kimseleri varis kıldığı ilim olarak tarif etmektedir. Bu bağlamda atıf yaptığı bazı âyet ve rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla onun vurguladığı husus, kişinin sahip olduğu doğru bilgiler uyarınca salih amellerde bulunması, ilim-amel birlikteliğini sağlaması ve böylece Allah'ın ona âyetleri daha iyi anlayabilecek bir idrak yetisi vermesidir.⁷² Süyûtî bu yetinin ancak birtakım nefsi terbiye ve tezkiyelerden geçildikten sonra elde edilebileceğini ifade etmektedir. O, Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) nakledilen bir rivayete yer vermekte ve rivayette de aksi durum söz konusu olursa Al-

68 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *et-Taḥbîr fi 'ilmi't-tefsir*, thk. Fethi Abdülkadir Ferid (Riyad: Daru'l-ulûm, 1982), 326.

69 Bu müfessirler arasında Gazzâlî, Râzî, Beyzâvî, Fenârî, Ebüssuûd, Ebû Said el-Hâdimî, Tarsûsî, Âlûsî ve İbn Âşûr gibi müfessirler görülmektedir. Bk. Abdülkerim Seber, "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 27 (2012): 118-123; Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfal Süresinin 23. Âyetini Tefsiri", *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015): 54, 61-77; Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmüzeu'l-Ulûmu'nda Tefsir", 510.

70 Bk. Ali Çetin, "Mantık, Kelâm ve Usul-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 699-702, 711-712; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 138-140.

71 Bk. Tûfî, *el-İksir*, 84-85.

72 İsfahânî, *Mukaddime*, 95-96.



lah'ın kişiden âyetleri anlama yetisini çekip alacağı ifade edilmektedir.⁷³ Böylece mevhibe ilmiyle ilerleyen süreçte farklı durumların kastedildiği anlaşılmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere Molla Fenârî bu ilmi, nefsî terbiye ve tezkiye eğitiminden geçen sûflerin ilâhî ve rabbânî ilhamla elde ettikleri ilim olarak görmektedir.⁷⁴ Bu durumda vehbî ilim tüm müfessirlere değil, sadece gerekli eğitimden geçen sûflere has bir ilim olarak kalmaktadır. Konuya ilişkin değerlendirme de bulunan Âlûsî ise mevhibe ilmini tefsir için aslî olarak gerekli ilimlerden görmemektedir. O, bu ilmin esasında âyetlerdeki sırlara erişmek için gerekli olabileceğini, yoksa aslen âyetlerdeki manaların anlaşılmasında kendisine ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir.⁷⁵ Ona göre bu ilim daha ziyade âyetlerdeki 'sırlara' ulaşmak için geçerlidir. Bu yaklaşımlardan anlayabildiğimiz kadarıyla mevhibe ilmiyle, ilkin her müfessirin ilim-amel birlikteliğini muhafaza etmesi, bu yönüyle de Allah'ın ona güçlü bir anlama yetisi vereceği vurgusu söz konusuysen, sonraları onun anlamı nefsî terbiyeden ve riyazetten geçen müfessirin rabbânî ilhamla âyetlerdeki derin anlam ve sırlara ulaşmasını ifade edecek şekilde genişlemiştir. Sadece gerekli eğitimden geçen müfessirlerle, daha doğrusu sûfî müfessirlerle de sınırlı hale gelmiştir.

Son olarak, istimdât kapsamında görülen vücûd ve mevcûdât ilmine değinebiliriz. Sadece Tûffî'nin istimdât kapsamında zikrettiği vücûd ve mevcûdât ilmi, ona göre hikmet ilmini ve kapsamındaki ilimleri içermektedir. Ona göre âyetler bu ilimlerin müstakil olarak araştırma konusu edindiği varlıklara atıf yapmaktadır. İlgili âyetlerde dikkat çekilen hakikatin daha iyi idrak edilebilmesi için o ilimlerin verilerinin yorum sürecinde kullanılmasının yararlı olacağı düşünülmektedir. Bu hususa Tûffî, Kur'an'da yerin, göklerin, gezegenlerin, yıldızların, canlıların, madenlerin, dağların, denizlerin, ateş-hava-su-toprak gibi unsurların düşünülmesine dikkat çeken âyetlerin bulunduğunu söyleyerek işaret etmektedir.⁷⁶ Bu yaklaşım Tûffî'den önce Gazzâlî ve Râzî tarafından da dile getirilmektedir.⁷⁷ Anlaşılacağı üzere bu durumda tefsirin birçok ilimden yararlanması

73 Süyûtî, *el-Itkân*, 866-867.

74 Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 87.

75 Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, 1: 6.

76 Tûffî, *el-İksir*, 49-50.

77 Bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî (Beyrut: Daru lhyâi'l-Ulûm, 1990), 35-47; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 126-127. Kur'an tefsirinde birçok ilim dikkate alınması gerektiği meselesine

gerekecektir. Fakat bu kabul tefsirin istimdâd edeceği ilimlerin sınırsızlaşması ve o ilimlerle ilişkisinin ölçüsünün ne olacağı sorununu gündeme getirmektedir. Özellikle bu yaklaşımdan dolayı olsa gerek Kâfiyecî, ulemanın tefsirin istimdâdı konusunda ihtilaf ettiğini ifade etmektedir. Onun ifadelerine göre bazı âlimler bu ilimlerin sayısız olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁸

3. TEFSİRİN KENDİNE ÖZGÜ FAALİYETİ VE İLİMLERLE İLİŞKİSİNİN KEYFİYETİ

Bu başlık altında ilkin, tefsirin ne yaptığına ilişkin tespitlerden hareketle diğer ilimlerle ilişkisini değerlendirmeye çalışacağız. Nitekim yukarıda tefsirin istimdâdı babında zikredilen ilimlerin genel olarak lafzî, aklî veya manevî ilimler şeklinde tasnif edildiği görülmektedir. Bu ilimlerin lafızla veya manayla ilgili olanlar şeklinde değil de tefsirin işlevine göre ele alınıp ayrıştırılması onun ilişkili olduğu ilimler meselesini, ehem-mühim açısından daha anlaşılır bir zemine yerleştirecektir. İkinci olarak istimdâd olgusu, bu kapsamda zikredilen ilimler olmaksızın tefsir yapılamayacağı düşüncesini ihtiva etmektedir. Bu durum da tefsir faaliyetinin diğer ilimlerin bilinmesiyle doğrudan ortaya çıktığı sonucuna götürmekte ve bir disiplin olarak tefsirin ayrıca ne yaptığını belirsizleştirmektedir.

Kaynaklara bakıldığında tefsirin konusunun Kur'an veya Allah kelâmı olduğu, onu özellikle anlamı, diğer bir ifadeyle Allah'ın orada kastettiği muradı açısından araştırdığı ifade edilmektedir.⁷⁹ Burada zikredilen 'murad' ve 'kelâm' ifadeleri son derece önemli kavramlar olup tefsirin araştırmasıyla ilgili işlevinin mahiyetini büyük oranda yansıtmaktadır.

'Kelâm/söz' ifadesi, bir konuşan tarafından belli bir dilde ve belli bir bağlamda sarf edilen bir cümleye karşılık gelmektedir. Söz/kelâm, konuşanın kastını içermektedir. Buna göre sözdeki kastın elde edilmesi, evvelemirde o sözün, dile getirildiği dil ve bağlam içerisinde anlaşılmasını gerektirmektedir. Allah'ın bir kelâmı/sözü olan Kur'an da bilindiği üzere

klasik dönemde Şâtübî farklı açılardan eleştiri yönelmekte, İbn Âşur da aynı bağlamda Şâtübî'yi eleştirmektedir. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 3: 361, vd; İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 44-45.

78 Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 10.

79 Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 22; Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, 4-5; Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, 1: 431.

belli bir dönemin dil özellikleriyle belli bir tarihsel bağlamda vahyedilmiştir. Tefsirin işlevi olarak Kur'an'da ve âyette Allah'ın kastettiği muradın tespit edilmesi, öncelikle Kur'an'ın, vahyedildiği dilde ve bağlamda anlaşılmasına çalışılmasını gerektirmektedir.⁸⁰ Böylelikle tefsirin murad araştırmasının, Kur'an ve lafızlarının öncelikle nüzûl bağlamındaki delatleriyle sınırlı olduğu söylenebilir. Vahyedildiği dil ve bağlam çerçevesinde âyet ve lafızlar, müfessirin, murada ulaşmaya ve onu tespit etmeye çalıştığı yegâne zemin olup tefsir ilminin konusunu ifade etmektedir. Tefsirin bahsedilen konusu ve onu öncelikle aslî dil ve bağlamda araştırma boyutu, evveleminde onun hangi ilimlerle ilişkili olduğunu da belirlemektedir.

Buna göre müfessirin istimdâd edeceği temel ve en önemli ilimler dil-edebiyat ile rivayet ilimleridir. Kısaca bunları lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyân, bedî', meânî, usul, mantık, siyer, hadis ve tarih (Arap, İslâm ve dinler tarihi) olarak zikretmek mümkündür. Burada zikredilen mantık ve usul ilminin daha ziyade elfâz bahisleri, icmâ, haber teorisi ve tasavvurât kısımlarının önemli bir fonksiyon icra edeceğine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Bu ilimlerdeki araştırmalar müfessirlerin, âyetlerin edebî-gramatik tahlillerinden başlayan murad araştırmalarında birinci derecede etkili olan ilimleri ifade etmektedir. Bu açıdan klasik dönemde de çoğu müfessirin dil-edebiyat ilimleri ile rivayet ilimlerini ittifakla şart koşmaları anlamlıdır. Vahyedildiğinde anlamı anlaşılan ve pratize edilen bir söz olarak Kur'an'ın içerdiği temel anlamın keşfedilmesi için ilgili ilimlerin öncelikli öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte o temel anlamı tespit ettikten sonra onun açıklanması ve yorumlanması gerekmektedir. Bu gerekliliği oluşturan en önemli sebeplerden biri âyetin ifade ettiği anlam ve mesajın sonraki muhataplara daima yorumlanarak aktarılmasına ihtiyaç duyulmasıdır. Lafızların müsemmalarının, hayata ve varlığa bakışın değiştiği bir zaman diliminde farklı sosyal ve kültürel dolayımarda yaşayan insanların, bir sözü ve ondan kastedileni aynı ölçüde idrak edebilmelerini düşünmek mümkün değildir. Onların ilgileri, birikimleri, korku ve beklentileri, olaylara ve

80 Bk. Dücan Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 63; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 16-19, 60-63, 124-126; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 39; Halis Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 81-83.

varlığa bakışları dikkate alındığında ancak ilgili sözün anlamı insanlar için anlamlı ve anlaşılır hale gelecektir. Nitekim insanların yaşadıkları zaman ve mekânın siyasal-sosyal-kültürel ve bilimsel farklılıkları, onların düşünce ve algılayışlarını şekillendirerek etkilemektedir. Bir müfessirin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili âyetlerin ne ifade ettiğini çağdaş muhataplarına beyân edebilmesi için o çağın muhataplarının zihin dünyasını meşgul eden ilgileri, sorunları, nazariye ve iddiaları dikkate alması gerekmektedir. Yine örneğin kıssaların, buralarda yer alan kimi şahıs veya olayların tarihsel gerçekliğine dair birtakım iddia ve yaklaşımlar söz konusuysen, okuyucunun bu yaklaşımlardan zihnini arındırarak âyetleri anlaması mümkün değildir. Bu durumu göz ardı eden müfessirin yaptığı izahlar yetersiz kalacağı gibi muhataba âyetin tam bir beyânını sunduğu da söylenemez.

Buna göre birtakım ilimlere dayalı olarak tefsirde tespit edilen, diğer bir deyişle keşfedilen aslî anlamın zamanın ve mekânın getirdiği farklılık ve yeniliklere göre tekrar işlenerek yorumlanması gerekiyorsa bu durum, tefsirin dil ve rivayet araştırmalarının haricindeki ilimlerin veri ve nazariyelerini de dikkate almasını gerektirmektedir. Böylece ikinci aşamada söz konusu olan beyânın gerçekleşmesi için diğer ilimlerden istimdâd edilmesi de önemli hale gelmektedir. Nitekim dil, düşünce ve dış dünya değişiyorsa, bu değişim yorumu gerekli kılmaktadır. Yorum da temelde ona imkân sağlayan ilimlerin verileriyle söz konusu olabilmektedir. O halde tefsirin yorum sürecinde kullanacağı ilimler çoğalmakla birlikte, bunlar arasında kelâm, tasavvuf, fıkıh, sosyal bilimler ve doğa bilimleri zikredilebilir.

Burada dikkate aldığımız hususlardan biri, yorum sürecine imkân verecek olan ilimlerin önem ve işlevinin, esasında birinci düzeydeki işlevin gerçekleşmesinden sonra ortaya çıkmasıdır. Daha açıkçası yorum sürecinde kullanılan ilimlerin, tespit edilen temel anlamın belirlenmesinde değil, yorumlanmasında etkin kılınması gerekmektedir. Buna göre tefsirde aslî olarak tespit edilen anlam ihlal edilmeksizin, merkeze konarak yorumlama süreci işletilmelidir.⁸¹ Bize göre yorum sürecine imkân veren ilimler arasında kelâm, tasavvuf metafiziği gibi tümel addedilen ilimler de bulunmaktadır. Klasik dönemdeki yaklaşımda bu ilimlerden tefsire doğru

81 Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 193-194; Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 62; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 183-187.

bir süreç hâkimdi. Aslî anlamın tespitinde de bu ilimler tefsir için yönlendirici bir değerde görülmüştür. Diğer bir ifadeyle bu ilimler tefsire öncelenmiştir. Nitekim nazar veya mükâşefe yoluyla önce Allah'ın varlığı ve sıfatları -özellikle kelâm sıfatı- ispatlandıktan sonra ancak ikinci aşamada Kur'an'ın tefsiriyle meşgul olunmalıdır. Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvet vs. konular ispatlanırken geliştirilen nazarî sistem aynı zamanda bu konulara temas eden âyetlerin delalet yönlerini de belirlemektedir. Bu konuda mezkûr ilimlerin verdiği ilkelere göre ilgili âyetler tevil edilmektedir. Böylece süreç kelâm veya tasavvuftan tefsire doğru seyretmekte, aslî anlam düzeyinde tefsir yönlendirilmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa, mezkûr tümel ilimler tefsirin konusunu sadece varlık bilgisi açısından ispatlamamakta, bu konuyla ilgili metafizik meseleler hakkında belirlediği önermeler de ilgili âyetlerin tefsirini etkilemektedir. Bu bağlamda, kelâmî birçok kabulün ilgili âyetlerin tefsirinde nasıl etkili olduğu hatırlanmalıdır.

Bu yaklaşım biçimine karşın kelâm veya tasavvuf metafiziğinin gelişip sistemleşmesinden çok daha önce Müslümanlarca Kur'an'ın Allah kelâmı olarak görüldüğünü ve anlaşılıp yaşanan bir söz olduğunu dikkate alabiliriz. Özellikle metafizik âyetlerin temel anlam düzeyinde anlaşılmasında tefsirin mutlak surette kelâm veya tasavvufun yönlendirmesiyle işlediği düşünülecek olursa bu âyetlerin, kelâm veya tasavvuf metafiziğinin kendi nazariyelerini sistemleştirdiği sonraki asırlara kadar muğlak bir şekilde kaldığı ihtimali belirecektir. Hâlbuki bu âyetler ilk muhataplar tarafından temel anlam düzeyinde anlaşılmıştır. Öyleyse öncelikle ilgili âyetlerin aslî anlam düzeyinde içerdikleri manaların tespit edilmesi gerekmekte, bunların içerdikleri Allah ve sıfatları gibi metafizik konuların farklı yöntemlerle ispatlanması, varlık bilgisinin ortaya konulması ve temellendirilmesi ikinci aşamada söz konusu olmaktadır. Nitekim belli bir dil ve belli bir bağlamda vahyedilen, dahası ilk muhataplarca anlaşılacak hemen pratize edilen bir söz olarak Kur'an'ın anlamsal delaleti ile tespit edilen bu anlamın doğrulanmasını ve farklı nazariyelere göre temellendirilmesini iki ayrı durum olarak görmek gerekmektedir. Sözgelimi kelâm ilminin aklî çıkarımlarla Allah'ın varlık bilgisini ve hiçbir şeye benzemediğini tespit ettiği, bunu bir ilke olarak ortaya koyduğu, daha sonra bu ilkeye göre haberi sıfatların bulunduğu âyetlerin teşbih ve tecsim düşüncesine düşmeden tenzih edilerek tevil edilmesine imkân sağladığı söylenemez. Zira Allah'ın var olduğu ve mütekellim sıfatına sahip olduğu ilk

muhataplarca kabul edilmiş, onun hiçbir şeye benzemediği bilgisi de hazır verili bir şekilde nasta zaten belirtilmiş⁸² ve sahâbe de ilgili âyetlerin tenzih edilerek anlaşılması gerektiği bilincine sahip olmuşlardır.⁸³ Tefsir bu anlayışı tespit ettikten sonra, daha açıkçası ilgili âyetlerin vahyedildiği bağlamda ne tür anlayışlara karşılık geldiğini ve tenzih çerçevesinde delâletlerini belirledikten sonra ortaya çıkan bu bilgiyi kelâm, aklî ilke ve çıkarımlarla doğrulamakta ve temellendirmektedir. Allah nasıl vardır, neden hiçbir şeye benzemez veya bir şeye benzemekten neden tenzih edilmesi gerektiği sorularını sorarak aklî cevaplar üretmekte ve nazârî bir sistem inşa etmektedir.⁸⁴

Allah ve sıfatlarıyla ilgili konuları içeren âyetler belli düzeyde ilk muhataplarca anlaşılmuştur. Çünkü Kur'an'ın söz olması, muhkem olsun müteşâbih olsun tüm âyetlerinin temel anlam düzeyinde anlaşıldığını zorunlu olarak içermektedir. Nitekim ilk muhataplar bu sözden anladıklarına göre itikadî, ahlâkî ve amelî düzeyde hayatlarını değiştirip şekillendirmişlerdir. Tefsir belli düzeydeki bu anlamı dil ve rivayet ilimleriyle ortaya çıkarıp, zamanın yeni bilimsel gelişmeleriyle kendini revize eden kelâm ve diğer ilimlerden yardım alarak aslî anlamın beyânını, farklı bir ifadeyle açıcı-temellendirici yorumunu yapar. Bu mülâhazalara göre kelâm veya diğer ilimlerin tefsiri yönlendirmesi ancak tefsirin yorumsal işlevi sürecinde etkin rol oynamaktadır. Tefsirin aslî anlamı ortaya çıkartması sürecinde, diğer bir deyişle onun keşfedici-yorumsal işlevi sürecinde etkin ve yönlendirici olan ilimlerin sadece dil ve rivayet ilimlerinden ibaret görülmesi gerekmektedir.

Tefsirin istimdâdı meselesi bizi, ayrıca şöyle bir sorunla karşı kar-

82 eş-Şûrâ 42/11.

83 İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 26. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada da şu sonuca varılmıştır: "Sahabeden özellikle İbn Abbas'a atfedilen yorumlarda tenzihçi denebilecek bir yaklaşım sergilenmiştir... Gerek İbn Abbas'a gerekse tabiînden Mücâhid, İkrime, Dahhâk, Katâde, Hasan el-Basrî, Zeyd b. Eslem gibi müfessirlerin haberî sıfatlarla ilgili yorumlarına bakıldığında, söz konusu yorumların selefî anlayıştan ziyade Mû'tezilî ve müteahhirîn dönemi Ehl-i Sünnet kelâmcılarının benimsediği tevilci yaklaşımla örtüştüğü görülür." Bk. Turan Erkit, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2009), 92.

84 Allah'ın zatı konusunda tecsim ve teşbih fikrini savunanların bu konuda ileri sürdükleri aklî izahlara karşı Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğine dair de başka aklî izahlar üretilmektedir. Bk. Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, 27-98 vd.

şıya getirmektedir: Tefsir için gerekli ilimlerin zikredilmesi onun daima diğer ilimlerin yöntem ve nazariyelerine göre tefsir yaptığı anlamına mı gelmektedir? Eğer tefsir diğer ilimlerle gerçekleşiyorsa, diğer ilimlerin bilinmesi doğrudan bir tefsir faaliyetini ortaya çıkarır mı? Kanaatimizce ister hakiki ister itibarî olsun varlıklar hakkında müstakil olarak araştırma yapan ilimlerin ortaya koyduğu veriler ile bu verilerin âyetlerle ilişkilendirilmesi, oradaki muradın keşfedilip beyân edilmesi için tatbik edilmesinin, iki farklı iş olarak birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Daha açıkçası örneğin genelde Hicaz'da özelde Medine ve çevresindeki Yahudi tarihi, inancı, ritüelleri, sosyal ve siyasal hayatları hakkındaki tespitler (veya önermeler) müstakil bir tarih ve dinler tarihi çalışmasıyken, bunların ilgili âyetlerin anlaşılmasında kullanılması bir tefsir faaliyetine karşılık gelmektedir. Tefsirin bu özelliği, yani tatbik faaliyeti dikkate alındığında; fikhî, lügavî, işârî, kelâmî, felsefî veya edebî gibi birtakım sıfatlarla tasnif edilen tefsir eserlerinin kelâm, felsefe, edebiyat, fıkıh vb. alalara ait eserler değil de bizzat tefsir kitapları olduğu anlaşılır.

Tefsir ilminin, murad araştırması yaparken, kendine has birtakım anlama-yorumlama teknik ve yöntemlerine sahip olduğu da hatırlanmalıdır. Diğer ilimlerin verileri kullanılırken, yukarıda da ifade edildiği üzere müfessir evvelemerde belli bir dil ve bağlam içerisinde vahyedilen sözün anlamını araştırdığının farkındadır. İstimdâd ettiği verileri bu anlamın ya keşfedilmesi ya da beyân edilmesi sürecinde kullanır. Müfessir, tefsir sürecini tefsir usûlünün ayrıca diğer kurallarını gözeterek işletir. Onun için örneğin âyetin konusal olarak ihtiva ettiği hususun, Kur'an bütünlüğünde ne ifade ettiği (metin için bağlam), anlamın gerek siyâk ve sibâka (metin içi yakın bağlam) gerekse de nüzûl ortamındaki durumlara (metin dışı bağlam) göre nasıl olacağı hususu, dikkat edilmesi gereken temel ilkelerden biridir.⁸⁵ Müfessir tefsir sürecinde kullandığı malzemeleri, sadece diğer ilimlerden temin etmez, onun da ayrıca garîbu'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, eşbâh ve nezâir, esbâb-ı nüzûl vb. Kur'ân ilimleri literatürü; nüzûl dönemi dil ve bağlamı, yanı sıra tefsir kaideleri hakkında önemli bilgiler ihtiva eden kendi tefsir kaynakları bulunmaktadır.⁸⁶ Bu açıdan bakıldığında, tefsir ilmi murad araştırmasını yaparken kullandığı teorik veya pratik tef-

85 Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2008): 2; Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, 175-178, 194; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule yayınları, 2011), 121-154 vd.

86 Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, 192

sir malzemelerini bütünüyle diğer ilimlerden istimdâd etmemekte ve bu hususlarda önemli ölçüde kendi kaynakları bulunmaktadır. Bu durumlar, tefsiri diğer ilimler karşısında talep edilen konumuna yerleştirmektedir.

Bu başlığın girişinde ifade edildiği üzere tefsirin konusunun Kur'an olması ve onun Kur'an'daki muradı keşf ve beyân (yorum) süreçlerine tabi tutarak araştırması; bir ilim olarak tefsirin hem özgünlüğünü hem de kendine has bir faaliyete sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu süreçte her ne kadar diğer ilimlerden istimdâd etse de mezkûr durum tefsirin, araştırma konusu açısından diğer şer'î ilimlerden ayrışan yönünü de göstermektedir. Tefsir diğer ilgili ilimlerden nasıl ayrışmaktadır?

Bir ilim olarak tefsirin diğer ilimlerden ayrışması temelde konusunun Kur'an olması ve âyetleri murad açısından araştırmasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre tefsirle, Kur'an'ı kaynak olarak kullanan diğer ilimler arasında umum-husus ayrımı bulunduğu anlaşılmaktadır. Tefsir, tanımında da belirtildiği üzere⁸⁷ ilkesel olarak Kur'an'ın tamamını araştırma konusu edinirken, diğer ilimler kendi araştırma konusuyla ilgili âyetleri dik-kate almakta ve Kur'an'ın diğer âyetleriyle ilgilenmemektedir. Diğer bir ifadeyle bir bütün olarak Kur'an'da Allah'ın muradını araştırma konusu edinmedikleri gibi, Kur'an onların kendi meseleleri için sadece bir delil işlevi görmektedir. Öyleyse Kur'an tefsir için bir konuyken diğer ilimler için, kendi meseleleriyle ilgili olduğu kadarıyla kaynak olmaktadır. Diğer ilimler kendi konularıyla ilgili soruşturmalarda Kur'an'ı, kullandıkları diğer kaynaklar gibi -geniş anlamıyla- hüküm kaynağı olarak görmektedirler.⁸⁸ Bu durum onların Kur'an'ın tamamıyla değil, ancak meseleleriyle ilişkili olan sınırlı sayıda âyetle ilgilenmesini gerektirmektedir. Böylece tefsirin Kur'an'la ilişkisi, onun tamamıyla ilgilenmesi, onu bizzat konu ve söz/kelâm olarak görmesi sebebiyle umumiyken, diğerlerinin ilişkisi de bazı âyetlerle sınırlı olması ve onu kaynak olarak görmesi şeklinde hususidir. Ancak her fakihin veya kelimcının kendi meseleleriyle ilgili olarak irtibat kurabildiği her âyeti araştırabildiği düşüldüğünde tefsir ve diğer ilimler

87 Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 22; Molla Fenârî, 'Aynü'l-a'yân, 4-5.

88 Bk. Sülün, Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, 185-186; Paçacı, *Çağdaş dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 64; Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", 81; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 40; Muhammed Abay, "Tefsir İlminin Doğuşu ve Diğer İslamî İlimlerle İlişisine Tefsir-Tevil Farkı Açısından Yaklaşım", *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 200-201; İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler* (Kayseri: Laçın Kitapevi, 2004), 122-123.

arasındaki bu ayrımın belirsizleştiği söylenebilir. Bu durumda umum-husus ayrımının bir başka veçhesine dikkat çekilebilir.

Umum-husus ayrımının bir diğer veçhesi de âyetlerin ele alındığı yönle ilgilidir. Bazen bir âyet çok yönlü durumlar içermektedir. Buna göre tefsir ile diğer ilimlerin arası, onların bir âyete yaklaşım yönleri açısından farklılaşmaktadır. Diğer ilimlerin Kur'an'a yaklaşımları mesela mükellefin fiilleriyle ilgili hükümlerle sınırlı kalırken, tefsir aynı âyete çok yönlü yaklaşmaktadır. Örneğin fıkıh, emrin vücûb ifade etmesi kaidesine dayalı olarak namazın emredildiği bir âyetten namazın vücûb içerdiği yargısına ulaşır ve bununla yetinir. Aynı âyetten tefsir için sosyal, psikolojik, ahlâkî, iktisadî ya da hayatın tamamına hitap eden birtakım anlamlar çıkarmak önemli olmaktadır. Müfessir "namaz farzdır" tespitinin ötesinde namazın ne olduğu, neden vâcip olduğu, cahiliye döneminde nasıl uygulandığı, Kur'an'ın emrettiği namazın nasıl olduğu, salat kavramının ne tür bir semantik anlam alanı bulunduğu gibi soruları sorar. Dahası o namazın sosyal yaşamdaki yansımaları, metin bütünlüğü içinde namazla ilgili ilk ve son inen âyetlerin nasıl farklılıklar içerdiği, namazın ahlâk ve psikolojiyle ne tür bir ilişkisi bulunduğu hakkında anlam soruşturmasını bir fıkıhın Kur'an'la ilişkisinden daha geniş çerçevede sürdürmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla burada âyeti çok yönlü ele almasıyla tefsirin, âyetleri daha sınırlı yönlerden ele alan ilimlerden ayrıştığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Klasik müfessirlerin yaklaşımlarıyla sınırlı tuttuğumuz bu araştırmada, tefsirin ilişkili olduğu ilimleri kronolojik olarak tespit etmeye çalıştık. Tefsirin, kendi konusu olan Kur'an'ı murad bakımından araştırırken ilişkili olduğu ilimler, klasik dönemde 'istimdâd' ifadesiyle karşılanmıştır. Erken dönemlerde tefsir için bazı bilgilerin gerekli olduğuna dikkat çeken her ne kadar rivayet ve görüşler bulunsa da klasik tefsir literatüründe özellikle geç dönem müfessirleri, tefsirin istimdâdını müstakil başlıklar altında ele almışlardır. Bu ilimler sistemleştirilmeye çalışılırken, bazı ilimlerin ortak bir şekilde zikredildiği, bazılarının zikredilmediği görülmüştür. Bazı ilimlerin açıkça belirtilmesinin veya bazılarının yer verilmemesinin, doğrudan müfessirin tefsir tasavvuruyla ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hayyân'ın tavrı bu bağlamda tekrar hatırlanabilir.

89 Bk. Arslan, "Tefsir Usûlüne Fıkıh Usûlü Karıştırmak", 5-6.

Tefsirin hangi ilimlerle ilişkili olduğu meselesinin, klasik dönemde farklı kabuller ortaya çıkarması, esasında bu konunun, teknik tabirle 'istimdâd' meselesinin, tefsirin metodolojik bir problemi olduğunu göstermektedir. Tefsirin bir usul meselesi olarak 'istimdâd' konusu, özellikle tefsirin mahiyeti tartışmaları da dikkate alınarak yeni tartışma ve yaklaşımlara namzet görünmektedir.

Tefsirin istimdâd ettiği ilimleri, onun işlevine göre değerlendirdiğimizde buradan çıkan temel dört sonuç şudur:

a) Tefsirin hem keşfedici-yorumsal işlevinde, hem de açıklayıcı-temellendirici yorumsal işlevinde birçok ilim önemli konumda bulunmaktadır. Aslî anlamı keşfederken dil ve rivayet ilimleri temel işlevde bulunurken, diğer ilimler daha ziyade beyân sürecinde etkin kılıdır.

b) Tefsir keşfettiği aslî anlamı merkeze koymakta, bu anlamı çağdaş muhataplara beyân ederken kullandığı ilgili ilimleri aslî anlamı belirlemek için değil, onları açıklama ve temellendirme sürecinde işletmektedir. Aksi durumda beyân işlevinde kullanılacak ilimler aslî anlamı belirlemede etkin kılındığında, aslî anlamın buharlaşması durumu ortaya çıkacaktır. Nitekim bu ilimlerin verileri ve meseleleri hakkında vardığı sonuçları daima yeni araştırma ve soruşturmalarla değişmektedir. Her yeni dönemde değişen veriler aslî anlamın belirlenmesinde kullanıldığına, bu verilere göre anlamı sürekli değişen bir Kur'an'la karşı karşıya kalınması durumu ortaya çıkacaktır. Bize göre bu ilimler keşfedici yorumda değil, açıklayıcı ve temellendirici yorumda etkin kılınmalıdır.

c) Çalışmanın girişinde istimdâd sözcüğünün İbn Âşûr'a ait teknik bir açıklamasına yer verilmişti. Buna göre tefsirin istimdâd ettiği ilimler aslen dil ve rivayet ilimleri olmaktadır. Tefsirin yapılabilmesi için o ilimlerin önceliğinin olması ve tefsirin onlara zorunlu olarak bağlı bulunması, o ilimleri tefsirin 'dayandığı' ilimler haline getirmektedir. Diğer ilimlerse tefsir için böyle bir zorunluluk içermediğinden, onun sadece 'yararlandığı' ilimleri ifade etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımda istimdâd, sadece keşf sürecindeki ilimlerle sınırlı hale gelmektedir. Bizim yaklaşımımıza göre, keşfedilen anlamın ancak beyân edilerek çağdaş/dolaylı muhataplar için anlamlı kılınabilmesi ve beyân sürecinin de diğer ilimleri zorunlu olarak devreye sokması, 'istimdâd' sözcüğünün anlam alanını genişletmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple 'istimdâd' hem keşf hem de beyân sürecinde kullanılacak/yararlanılacak ilimleri kapsamaktadır.

d) Müfessir tefsir faaliyetini sürdürürken, diğer ilimlerin haricinde tefsir usûlünün temel ilkelerini ve kendi kaynaklarını da kullanır. Bu durum, istimdâd edilen diğer ilimlerin verilerinin salt bilinmesiyle, tefsir faaliyetinin kendiliğinden ortaya çıkmadığını göstermektedir. Ayrıca bir ilim olarak tefsir kendine has konusu, konusuyla ilgili meseleleri ve araştırma yönleriyle diğer şer'î ilimlerden ayrılmaktadır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.

Abay, Muhammed. "Tefsir İlminin Doğuşu ve Diğer İslamî İlimlerle İlişkinine Tefsir-Tevil Farkı Açısından Yaklaşım". *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Âlûsî, Şihabüddîn Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l- Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 cilt. Beyrut: Daru ihyai't-türâsi'l-Arabî, ts.

Albayrak, Halis. "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011. 78-85.

_____, *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule yayınları, 2011.

Arslan, Gıyasettin. "Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2008): 1-34.

Bezvâvî, Nâsîrüddin. "Risâle fî mevzû'âtî'l-'ulûm ve ta'ârîfihâ". Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Taşnîfu'l-'ulûm beyne Nasîrüddin et-Tûsî ve Nasîrüddin el-Beyzâvî*. Beyrut: Daru'n-nahdati'l-Arabî, 1996.

Bekiroğlu, Harun. "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfal Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri". *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015): 51-81.

Birişik, Abdülhamit. *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* sy. 18 (2007): 73-100.

Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitabü'l-hayavân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.

Cemel, Süleyman b. Ömer. *Hâşiye 'ale'l-Celâleyn*. 4 cilt. Delhi: Matbaa-i Mürteza, 1284.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Razî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî. 5 cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1992.

Cündioğlu, Dücane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

_____, *Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Cürcânî, Seyyid Şerif., *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çiçek, Mehmet. "Tarsûsî'nin Enmûzecu'l-Ulûmu'nda Tefsir". *Turkish Studies* 9/2 (2014): 495-521.

Çetin, Ali. "Mantık, Kelâm ve Usûl-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 693-716.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

_____, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleriyle Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazarıyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 1-29.

Demirci, Mehmet. "Tefsir İlminin Mahiyeti", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017): 21-46.

Deyrezûrî, Abdülkâdir Molla Huveys Âl-i Gâzî. *Beyânü'l-me'ânî*. 6 cilt. Dimaşk: Matbaatu't-terakkî, 1965.

Dimyâtî, Muhammed el-Itr. *Risâle fî mebâdii't-tefsir ve manzûme fî müteşâbihî'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü'n-Nil, 1903.

Duman, M. Zeki. "Müzakere", 1. *İslâmî İlimler Terminoloji Sorunu Sempozyumu*. Ed. Abdülhamit Birişik v.dğr. Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006. 99-112.

Erkit, Turan. *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2009.

Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr. *Kitabü îdâhi'l-vaḳf ve'l-ibtidâ'*. Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk, y.y., 1971.

Ebû Ubeyde, el-Kasım b. Sellâm. *Feḍâilü'l-Ḳur'ân*. Thk. Ahmet b. Abdülvahit el-Hayyâtî. 2 cilt. Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-â'yân: Kitabü tefsiri'l-fatıha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.

_____, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi'*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî. Beyrut: Daru ihyâi'l-ulûm, 1990.

_____, *Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. Yunus Apaydın. 2 cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Görener, İbrahim. *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*. Kayseri: Laçın Kitapevi, 2004.

Gürler, Kadir. "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 17-46.

Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa. *el-Berîkatü'l-maḥmûdiyye fî şerḥi't-tarîkatî'l-muḥammediyye*. Thk. Ahmet Fethi Abdurrahman Hicâzî. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.

Hafâcî, Şehabeddîn. *Hâşiyetü's-Şehâb alâ tefsiri'l-Beyzâvî*. 8 cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.

Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Üremî. *Tefsiru ḥadâiki'r-ravḥ ve'r-rayḥân fî ravâbi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 32 cilt. Beyrut: Daru tavki'n-necat, 2001.

Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsiru Kitabillahi'l-'Aziz*. Thk. Belhâc b. Said Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 12 cilt. Tunus: Daru't-Tunusî, 1984.

İbn Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd. *Tefsir*. Thk. es-Seyyid Haşim er-Rasûlî. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Sâlim Haşim. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsirü'l-Ḳur'ân'i'l-'Azîz*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 cilt. Kahire: el-Farûku'l-hadis li'd-dıbbâa, 2002.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

İbn Sînâ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

İbnü'l-Ekfânî. *İrşadü'l-ķâşid ilâ esne'l-makâşid fî envâ'i'l-'ulûm*. Thk. Abdülmünim Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman. Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabî, ts.

İlâhîbahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne*. Tâif: Mektebetü's-siddîk, 2000.

İsfahânî, Şemseddîn Mahmud b. Abdurrahman. *Envârü'l-ħaqâiki'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-leṭâifi'l-Ḳur'âniyye*. Süleymaniye Ktp. Hamidiye. nr. 57.

İsfahânî, Râgıp. *Muḳaddimetü câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-fâtiħa ve metâli'i'l-Bakara*. Thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Daru'd-da've, 1984.

İskenderoğlu, Muammer. *Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafiziği*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.

Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği- Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife*, sy. 3 (2013): 9-31

Kâdî Abdülcebbar b. Ahmet. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Trc. İlyas Çelebi.

2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsir*. Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Daru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, ts.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler". *İslâmiyât* 3/3 (2000): 121-137.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Konevî, İsmüddîn İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve ma'ahû hâşiyetü İbni'l-Temcîd*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.

Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li aḥḳâmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsir*. Thk. es-Seyyid Tayyip el-Musevî. 2 cilt. Kum: Mektebetü'l-kitap, 1909.

Kurt, Erkan. "İbn Teymiyye'nin Selefi Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz". *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 81-105.

Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.

_____, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-'Akl ve fehmü'l-Ḳur'ân*. Thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Daru'l-fikr, 1971.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsir*. Thk. Ahmet Ferid. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Thk. Arthur Jeffery. Bağdat: Mektebetü'l-hancî, 1954.

Nîsâbü'rî, Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Tefsiru garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân*. Thk. eş-Şeyh Zekeriye Umeyrât. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.

Osman, eş-Şeyh. *Qavâ'idü 'ilmi't-tefsir*. Thk. Mustafa Özel. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

Orpilyan, Serkiz ve Seyyid Abdülzâde Muhammed Tâhir. *Mahzenü'l-ulûm*. İstanbul, y.y., 1308.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.

_____, "Tefsir Geleneğinde Seleflilik Ekolü". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015): 195-252.

Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

_____, "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması". Ed. Abdülhamit Birışık v.dğr. *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu*. Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006. 81-98.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûli'l-fıkh*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2016.

_____, *Allah'ın Aşkınlığı*. Trc. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali. *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Süllem li'l-Mollavî*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.

Saçaklızâde. *Tertîbü'l-'ulûm*. Nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmet b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

San'ânî, Abdürrezâk b. Hemmâm. *Tefsir*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

_____, *el-Muşannef*. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Celâleyn*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318.

Seber, Abdülkerim. "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* sy. 27 (2012): 109-126.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsir*. Thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddin Muhammed. *Şerhu'l-Beyzâvî*. Melik Abdülaziz el-Amme Kütüphanesi. nr. 1470.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmet Zemerli. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, 2011.

_____. *et-Taḥbîr fî 'ilmi't-tefsir*. Thk. Fethi Abdülkadir Ferid. Riyad: Daru'l-ulûm, 1982.

Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Şevberî, Muhammed b. Halife eş-Şeyh Sa'düddin el-Merhûmî. *Risâle müfîde fî mevzû'i 'ilmi't-tefsir ve ta'rîfih, istimdâdih ve gâyetih*. Thk. Türkî b. Sa'd el-Hüveymil. *Mecelletü tibyan li'd-dirâsâti'l-Kur'ânî* 15 (1435).

Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.

Şâtîbî. *el-Muvâfakât: İslâmi İlimler Metodolojisi*. Trc. Mehmet Erdoğan. 3 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2010.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l- Kur'ân*. Thk. İslam Mansur Abdülhumejd-Ahmed Âşûr İbrahim-Ahmed Ramzan Muhammed. 12 cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2010.

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi. *Mevzuatü'l-Ulûm*. Sad. Mümin Çevik. 2 cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.

Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyr. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'âtü keşşâfi iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsir*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lum'a: İslâm Tasavvufu*. Trc. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Üdfüvî, Muhammed b. Ali. *el-İstignâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Yahya Sad el-Münşid. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2015.

Yıldırım, Suat. "Kur'an'ı Anlama Yöntemi". Ed. Mehmet Bulut. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004. 19-39.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haqâik gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Daru'l-hadis, 2006.

_____, *el-Bahru'l-muhîd*. Haz. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. 6 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 411 - 434

Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri
The Value of a Treatise Attributed to Pîr Mehmed with Respect to the
Discipline of Islamic Jurisprudence

Mustafa Çil

Öğr. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı
Trabzon/Türkiye
Lec. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Trabzon/Turkey
e-mail: mustafa_cil@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5588-5473>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim/ October 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Çil, "Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin
Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 411 - 434.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri

Öz

Osmanlı dönemi fıkıh ve lügat âlimlerinden Pîr Mehmed'e nispet edilen bir risâlede, İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ındaki 'emir' bahsinden seçili kimi itirazların cevaplandırıldığı ve bazı kabullerin eleştirildiği bir bölüm de bulunmaktadır. Bu bölüm muhtevasının tahliliyle, zikri geçen risâlenin fıkıh usulü edebiyatındaki önemine ve müellifinin usuldeki yetkinliğine dair kanaatleri belirleyecek veya etkileyecek birtakım verilere ulaşılabilmektedir. Bu çalışmanın amacı, söz konusu verilerin tespiti ve genel bir sonuca dönüştürülmesidir. Bu doğrultuda, risâledeki usul meselelerinin her biri müstakil biçimde ele alınmış, içerdikleri tartışmalara hazırlayıcı kısa tanıtımlar akabinde müellife ait izahların iç tutarlılığı irdelenmiştir. Hanefî usulünde yaygın görüşlere göre konumu belirlenmeye çalışılan bu izahlar, *Şerhu'l-Menâr* ile *Menârü'l-envâr*'ın diğer bazı şerh ve hâşiyelerindeki bilgilerle de mukayese edilmiştir. Risâlenin adı, aidiyeti, hedefi ve üslubu ile -inceleme alanı dışında kalan- bölümlerinin mahiyetine ilişkin bazı öneri ve notlar da içeren bu çalışmanın, müellifin ilmî kişiliği ve eserleri üzerine yapılacak kapsamlı ve derinlikli araştırmaların, kendi alanıyla ilgili kısımlarına somut katkılar sunabileceği de öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, Şerh, Pîr Mehmed, İbn Melek, Emir, Vakit, Edâ.

The Value of a Treatise Attributed to Pîr Mehmed with Respect to the Discipline of Islamic Jurisprudence

Abstract

In a treatise attributed to Pîr Mehmed, one of the scholars of İslamic Jurisprudence and linguistics of the Ottoman period, there is a section in which some objections and assumptions, which are selected from a chapter titled as 'order' of Ibn Malak's work called *Şarh al-Manâr*, are answered and criticized. With the content analysis of this section, it is possible to underline the importance of aforementioned treatise in the literature of İslamic Jurisprudence and to reach some data which determine or influence the opinions about the competence of the author. The aim of this study is to identify these data and to transform them into a general conclusion. In this sense, each of the methodological discussions in the treatise is dealt with specifically, and the internal consistency of the author's explanations after the short introductions of these discussions is examined. These explanations, which are tried to be determined according to widespread views in Hanafi method, are also compared with the information in some other şarh and hâşiya written for the works, *Şarh al-Manâr* and *Manâr al-anwâr*. It is also envisaged that this study, which includes not only the name, identity, and style of the treatise but also some suggestions and notes related to the content of the chapters that are outside the research area, may provide concrete contributions to the relevant parts of the comprehensive and in-depth research which is conducted on the author's both scientific personality and his Works.

Key Words: Islamic Jurisprudence, Şarh, Pîr Mehmed, Ibn Malak, Order, Time, Execution.



GİRİŞ

Şerh ve hâşiye türündeki fıkıh usulü eserleri, üzerine bina olundukları teliflere birtakım katkılarda bulunmuşlardır. Bu katkıların bir kısmı, tenkit etme ve tenkitleri cevaplama biçimindedir. Bu biçimli katkılarda şârih ve hâşiyeciler, genişletmeye zemin kıldıkları telife, şekil ve muhteva gibi yönlerden çeşitli tenkitlerde bulunmakta; farklı usulcülerin ilgili telife yönelik benzer nitelikli kimi tenkitlerine de cevap vermek istemektedirler. Söz konusu katkılara, ihtiyaç duyuldukça ve diğer açıklamalarla birlikte yer verilmesi, bunların, eser içeriklerinde dağınık hâlde konulanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, şerh/hâşiye türü kapsamında, münhasıran tenkit ve tenkide cevap biçimli katkıları içeren telifler de bulunmaktadır. Bu tür teliflerin -sınırlı sayıdaki- örneklerinden biri de Pîr Mehmed'e nispet edilen ve *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh* olarak anılan¹ bir risâledir. Aşağıda, bu risâlenin ana hatlarıyla bir tanıtımı yapılmaya ve İbn Melek'in (ö. 885/1480) *Şerhu'l-Menâr*'ıyla ilişkili bölümündeki görüşler, fıkıh usulü bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. RİSÂLENİN GENEL OLARAK TANITIMI

Müellifi, Arapça olarak kaleme aldığı ve “bu, İbn Melek'in, *el-Menâr* üzerindeki şerhinde ortaya koyduğu itirazlar ile Kemalpaşazâde olarak tanınan mevlâ-yı fazılın *Şerhu Islâhi'l-Vikâye* ve *Şerhu Islâhi'l-Ferâ'iz* -adlı şerhlerinde yer verdiği itirazlara cevap olarak zikrettiğim bazı şeyleri ve bu iki fazılın sözlerine yönelttiğim birkaç soruyu içeren bir varakadır” şeklinde tanıttığı² bu risâleye belli bir ad koymamıştır.³

Risâlenin girişinde, müellifin adı, Pîr Muhammed (Mehmed) b. Yû-

1 Bk. Tahsin Özcan, “Pîr Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 276.

2 Pîr Mehmed b. Yûsuf el-Karamânî (Pîr Mehmed), *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, nr. 805, 167b.

3 *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh* şeklindeki ad, muhtemelen, risâlenin mukaddimesindeki malumattan oluşturulmuştur ve risâle içeriğiyle tam uyumlu değildir. Müellif, risâlesini, mukaddimedede olduğu gibi hâtimede de ‘varaka (yazılı kâğıt, sayfa)’ olarak nitelemektedir. Bu itibarla -müellif tarafından özel olarak belirlenmiş değilse de, bizce- ‘*el-Varaka*’ bu risâlenin adı olarak kullanılabilir. Nitekim İslâmi ilimler edebiyatında ‘varakât, sahîfe/safahât’ gibi benzer adlandırma örnekleri mevcuttur. Risâlenin ilişkili olduğu eserleri de işaret edici bir ad önerimiz ise, *el-Varaka fi Şerhi'l-Menâr l'İbn Melek ve İzâhi'l-İslâh ve Şerhi'l-Ferâ'iz l'İbn Kemâl*'dir.

suf el-Karamânî olarak verilmektedir. Ankara'ya yerleşmiş olduğu bilgisini paylaşan müellifin bazı ifadeleri, kendisinin, o sırada hâlen vazifede bulunduğu anlaşılan Şeyh Muhammed el-Evhadî⁴ adlı bir kadı'nın desteğiyle, Kızılbey Medresesinde, -mahiyeti belirtilmemiş- bir görev aldığını da göstermektedir.⁵

Pîr Mehmed'le ilgili içerdiği belli bazı ayrıntılar ve bunları sunmadaki üslubu, bu risâlenin, -kaynakların, hayatına dair bir bilgi vermediği-⁶ Pîr Mehmed'e aidiyetinin güçlü bir ihtimal olduğunu söylemeyi mümkün kılıcı niteliktedir.⁷

İlmî derecesi hakkındaki tevazu ifadelerinin yanı sıra, Arapça, fıkıh ve fıkıh usulünde belli bir seviyeye ulaştığını da ima eden müellifin, bu risâleyi yazmaya -kendi tabiriyle- 'kalkışma'⁸ amacını gösterir açık bir notu yoktur. Bununla birlikte, girişindeki bazı ifadeler ve ithaf kaydı, risâlenin yazımının, müellifin, adı geçen medresede görev almasıyla irtibatlı olduğunu düşündürmektedir.

Risâlenin, mukaddimeyi takip eden kısmı üç bölüm hâlinde ele alınabilir. İlk bölümde İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından seçilmiş yedi mesele bulunmaktadır.⁹ İkinci bölümde Kemalpaşazâde'nin *Îzâhu'l-İslâh*'ından tahâret, hac ve nikâh bölümleri ile talak bölümünün tefvîz, ric'at ve nafaka bablarından toplam altı mesele;¹⁰ son bölümde ise Kemalpaşazâde'nin

4 Bu zat hakkında biyografik bir bilgi tespit edemedik.

5 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 167b-168a.

6 Özcan, "Pîr Mehmed", 34: 275.

7 Pîr Mehmed için kaynaklarda zikredilen farklı vefat tarihlerinin en geç olanı 890/1485'tir. Buna rağmen, kendisine nispet edilen bazı eserlerde, sonraki dönem âlimlerine atıflar yapılmış olması, bu eserlerin Pîr Mehmed'e nispetinin hatalı olabileceği kanaati oluşturmuştur. Bize göre, aksini gösterir daha güçlü delil/ler ortaya konuluncaya kadar, bu risâlenin Pîr Mehmed'e aidiyeti kabul edilmelidir. Bu durumda, Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) ait bazı eserleri değerlendirmiş olan Pîr Mehmed'in vefat tarihi de -en azından- X. (XVI.) yüzyılın ortalarına kadar çekilmelidir. Ayrıca bk. Özcan, "Pîr Mehmed", 34: 275-276.

8 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 167b-168a.

9 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168a-170a.

10 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 170a-171b. Meselelerin ana metindeki yerleri olarak sırasıyla bk. Tâcüşşerîa Mahmûd b. Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî el-Hanefî, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şahâde (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017), 40, 148, 152, 180, 189, 208.

Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye''sinden alınmış, tereke üzerindeki hakların terekeyle ilişkilendirilme anı, 'zeker (erkek)' kelimesi yerine 'gulâm (erkek çocuk)' kelimesinin kullanılması, mirasa mâni durumlarda dâr ihtilafı yani sıra irtidâda da yer verilmesi ve mirasçılık sebebinin itk (azat olma) veya i'tâk (azat etme) olmasıyla ilgili bazı tartışmalar bulunmaktadır.¹¹ Pîr Mehmed, son iki eser için, kenarlarına yazdığı, kendisine ait pek çok soru ve cevabın daha bulunduğunu, fakat "bıkkınlık verir endişesiyle" risâleye bunlardan yalnızca birkaç örnek taşıdığını da söylemektedir.¹²

2. RİSÂLENİN *ŞERHU'L-MENÂR*LA İLİŞKİLİ YÖNÜNÜN TAHLİLİ

Şerhu'l-Menâr'ın metni olan *Menârü'l-envâr*'da, müellif Ebü'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310), eserin girişini takiben, şer'in asıllarını/İslâm hukukunun kaynaklarını sıralamakta ve bunların ilki olan Kitab'ın tanımına başlamaktadır. Neseffî'ye göre "Kur'an" nazım ve mananın adıdır ve şer'in hükümleri ancak bu nazım ve mananın kısımlarının bilinmesiyle öğrenilebilir. Bu kısımların birincisi 'nazımın sigâ ve lügat bakımından çeşitleri' olarak; has, âm, müşterek ve müevveli içerir.¹³ Has başlığı altında ele alınan 'emir' konusunda, 'emir' tanımlanır ve çeşitli bakımlardan incelenir.¹⁴ Bu inceleme alanlarından biri de vakitle ilişkisi yönüyle emir çeşitleridir. Bu yönden 'emir', 'vakitten mutlak' ve 'vakitle mukayyet' şeklinde ikiye ayrılır. Vakitle mukayyet emir¹⁵ -yani bu emirle sabit olan vâ-

11 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 171b-172b. Tartışmaların ana metindeki yerleri olarak sırasıyla bk. Sirâcüddîn Muhammed es-Secâvendî, *Metnü's-Sirâciyye fi'l-ferâ'iz fi sevhî'l-cedîd*, thk. Muhammed Masum b. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1420/1999), 20, 3 ve 230, 65-72. Pîr Mehmed'in, 'içerdikleri bazı itirazları cevaplamak ve kendilerine birtakım sorular yöneltmek için' bu eserleri seçme gerekçesi belli değildir. Bununla birlikte, bu tercih, zikri geçen eserlerin onun döneminde ve ortamında da muteber ve mütedâvel olduklarının bir göstergesi kabul edilebilir.

12 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 172b.

13 Bk. Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Menârü'l-envâr*, (İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı ile birlikte), thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdi (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 1: 3-14.

14 Bk. Neseffî, *Menârü'l-envâr*, 1: 36-112.

15 Emrin vakitle mukayyet olanı, bazen 'mukayyet emir' (mesela bk. Abdüllatif b. Abdülazîz b. Firiştâ el-ma'rûf b'İbn Melik (İbn Melek), *Şerhu'l-Menâr*, thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdi (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 1: 97.), çoğunlukla da 'muvakkat/vakitli emir' olarak anılmaktadır (mesela bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1436/2015), 1: 30; Fahrülislâm Ali b. Muham-

cip⁻¹⁶ de dört türdür. Birinci türde, vakit, müeddâ¹⁷ için zarf; edâ için şart ve vücûp için sebeptir. İkinci türde, vakit, vâcip için miyar ve onun vücûbu için sebeptir. Üçüncü tür, vaktin miyar olup sebep olmaması; dördüncü tür ise müşkil olmasıdır.¹⁸ Pîr Mehmed'in, risâlesinin ilk bölümüne aldığı meseleler de İbn Melek'in, muvakkat emrin bu türlerine dair açıklamalarından seçilmiştir.¹⁹ Pîr Mehmed, seçtiği tenkit ve izahları, kaynağındaki sıraya göre, müstakil hâlde ve ifadelerini büyük oranda koruyarak²⁰ alıntılamıştır. Çalışmamızın bu kısmında, Pîr Mehmed'in *Şerhu'l-Menâr*'dan yaptığı alıntılar ile onlara yönelik tenkit ve cevapları, -tarafımızdan başlıklandırılmış- meseleler hâlinde ele alınıp değerlendirilecektir.

2.1. Birinci Mesele: Vaktin, Edâ İçin Şart Oluş Gerekesi

İbn Melek, muvakkat emrin birinci türünde vaktin edâ için şart oluşuna 'Çünkü edâ vakit olmadan gerçekleşmez. Bununla birlikte -vakit- edânın içeriğine dâhil değildir ve onun var oluşunda etkisi yoktur.'

- med el-Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vüsûl)*, (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-es-râr*'ı ile birlikte), thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 1: 447; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 108; Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 217). Bu çeşit emirle kastedilen ise, emrin konusu olan şeyin muayyen bir zaman içerisinde yerine getirilmesidir. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 217.
- 16 Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 218; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l Envâr*, trc. Soner Duman v.dğr. (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 49.
- 17 'Edâ edilen, yapılan' anlamına gelen 'müeddâ', emrin gereği olarak yerine getirilen şeydir. Hanefî usulcüler 'emir' bahsinde müeddâ olarak çoğunlukla ibadet alanından örnekler seçmiş olsalar da benzer bazı muâmelât örneklerine de işaret etmişlerdir. 'Müeddâ'ya Türkçede 'emre konu olan şey, emredilen fiil, görev, yükümlülük' vb. karşılıklar verilmesinde de muhtemelen, onun, ibadetten daha kapsamlı bir kullanıma sahip oluşu dikkate alınmıştır. Birlikte bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 217, 218, 219; Neseî, *Menâru'l Envâr*, 47, 49.
- 18 Bk. Neseî, *Menâru'l-envâr*, 1: 97-110. Vakit, müeddânın ifâsı için gereken süreden fazla ise 'zarf'; ona eşit ise 'miyar' olarak nitelenir. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh li-metni't-Tenkîh* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Subeyh ve evlâdüh, 1367), 1: 202, 208.
- 19 Pîr Mehmed, 'vakitle ilişkisi yönüyle emir çeşitleri'ni örnek bir alan olarak belirlemiş gibidir. Bu sınırlamada da 'bıkkınlık verir endişesi' etkili olmuş olabilir. O, bu alandaki iki itiraza (bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 98.) ise -belki kendisi de katıldığı için- temas etmemiştir.
- 20 Pîr Mehmed, İbn Melek'in ifadeleri üzerinde, daha çok, anlaşılmayı kolaylaştırıcı birkaç müdahale dışında bir tasarrufta bulunmamıştır. Anlamı bozucu bir-iki farklılık ise yazım hatası kaynaklıdır. Zira Pîr Mehmed, ifadelerin bu hatalı hâli üzerine herhangi bir şey bina etmiş değildir.

şeklinde bir gerekçe sunar. Akabinde, -isimlerini zikretmediği- 'şârihler'e nispet ettiği bu gerekçeye 'Bize göre, şart, varlığı durumunda var olmayı gerektirir; yok olması hâlinde ise yokluğu gerektirmez. Dolayısıyla bu gerekçelendirme doğru olmaz.' diyerek bir itirazda bulunur ve 'vakit anında edânın veya onun var oluşunun geçerli olması'yla gerekçelendirme yapılmasını evla görür.²¹

Vaktin edâ için şart oluşunda 'şârihler'le aynı kanaati paylaştığı anlaşılan İbn Melek, 'vakit edânın niçin şartıdır' muhtemel sorusunun cevabında onlardan ayrı durmak istemektedir. 'Şârihler'e nispetli ifadeye göre, vakit, edânın bir parçası yani rükün değildir. Edânın ortaya çıkışında etkili olmadığı için illet de sayılamaz.²² Bununla birlikte vaktin yokluğunda edâ gerçekleşmemektedir ki bu da vaktin edâ için bir şart olduğunun delilidir. İbn Melek'e göre ise şartın varlığı hükmün varlığını gerektirir fakat şartın yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmez. Bu nedenle 'şârihler'in gerekçelendirmeleri hatalıdır. Ona göre, edâ ancak bir vakit içinde geçerli olarak var olabiliyorsa söz konusu vaktin o edâ için şart olduğu anlaşılır ve vaktin edânın şartı oluşu da öncelikle bu şekilde gerekçelendirilmelidir.

İbn Melek'in bu itirazına Pîr Mehmed'in cevabı 'şart' tanımı odaklıdır. Ona göre, fakihler nazarında 'şart'ın, 'yokluğu meşrûnun yokluğunu gerektiren; varlığı ise onun varlığını gerektirmeyen şey'den ibaret olduğu açıkça ortaya konulmuştur ve İbn Melek'in itirazı bu kabule aykırıdır. Cevabına, şartın illetten bu yönüyle ayrıldığını, zira illetin varlığının ma'lûlün varlığını gerektirdiğini de ilave eden müellif, -şart için, namaza göre abdest örneğini verir ve abdestin yokluğunun namazın yokluğunu gerekli kıldığını; abdestin varlığının ise namazın varlığını gerektirmediğinin gayet bilinen bir husus olduğunu ifade eder.²³

'Edânın içeriğine dâhil olmama' ve 'onun var oluşunda etkili bulunmama'nın ihtirazî birer kayıt olduğu hatırlanırsa ilk gerekçedeki vurgunun 'edânın vakitsiz gerçekleşmemesi' üzerinde olduğu söylenebilir.²⁴

21 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 97. Biz, bu meselede, İbn Melek'in 'şârihler'e nispet ettiği gerekçeyi 'ilk gerekçe'; evla görerek verdiği ise 'ikinci gerekçe' olarak anacağız.

22 Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim el-Halebî (İbnü'l-Hanbelî), *Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr l'İbn Melek*, (*Şerhu'l-Menâr ve havâşih min ilmi'l-usûl* içinde) (İstanbul: y.y., 1315), 1: 224.

23 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168a.

24 Nitekim Şerefüddîn Yahyâ er-Ruhâvî (ö. 949/1542), İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ına yazdığı hâşiyede "vaktin edânın şartı oluşunun bir delili" olarak, sözü edilen gerekçe-

Bu, Hanefî usulcülerin gerekçelerini²⁵ kuşatıcı bir ifade olabilecek ‘vaktin çıkmasıyla müeddânın -edâ olarak- yapılma imkânının kalmaması’nın²⁶ dışında ve ona aykırı değildir. Gerekçenin, cevabı verilememiş bir itiraza uğramayı²⁷ ve mevcut hâliyle sonraki bazı usulcüler tarafından kullanılmış oluşunun²⁸ da bu tespiti doğrulayıcı veriler mahiyetinde görülmesi mümkündür.

İbn Melek’in itirazı -özellikle- bağlama uyum bakımından eleştirilmiştir.²⁹ Buna göre, varlığı durumunda var olmayı gerektirme, şartın değil, sebebin işlevidir. Burada söz konusu olan, hakiki/şer’î şarttır. Bu tür şartın işlevi, kendi yokluğunda meşrûnun da bulunmamasıdır ve bunun böyle olduğu tartışmasıdır. İbn Melek’in zikrettiği ifade ise, ‘eve girersen boşsun’ örneğindeki gibi, mükellefin kendisinin koyduğu ve tasarruflarını ona bağladığı şart demek olan ca’lî şartla ilişkili olup ca’lî şart bakımından doğrudur. Zira ca’lî şartın varlığı hükmün varlığını gerektirir fakat hükmün yokluğu onun yokluğu nedeniyle değil, aslî yokluk itibarıyla.³⁰

‘Bize göre’ kaydı koyarak Hanefîler’e izâfe edişi itibara alınırsa, zikrettiği itirazdaki içeriğin İbn Melek’in şahsi kanaati değil, Hanefî mezhep

nin yalnızca bu kısmını alıntılanmaktadır. Bk. Yahyâ er-Ruhâvî el-Mısrî (Ruhâvî), *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr, (Şerhu’l-Menâr ve havâşih min ilmi’l-usûl içinde)* (İstanbul: y.y., 1315), 1: 224.

25 Birbirlerini tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte farklı kayıtlar taşıyan bazı örnekleri için bk. Pezdevî, *Usûlü’l-Bezdevî*, 1: 448; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1: 30; Ebû’l-Berekât en-Nesevî, *Keşfü’l-esrâr -Şerhu’l-musannif ‘ale’l-Menâr-* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-ilmiyye, ts.), 1: 115; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 202; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (A. Buhârî), *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*, thk. Muhammed el-Mu’tasimbillah el-Bağdâdî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1417/1997), 1: 448; Molla Civen b. Ebû Saîd b. Ubeydullah el-Hanefî es-Siddîkî (Civen), *Şerhu nûri’l-envâr ‘ale’l-Menâr*, (Neseff’nin *Keşfü’l-esrâr’ı* ile birlikte) (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-ilmiyye, ts.) 1: 115.

26 Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 218.

27 Bu ifadenin ‘şart’ için tam bir gerekçe olamayacağı, zira ‘şart’ı ‘sebepten ayıramadığı şeklindeki bir itiraz ve bunun cevabı için bk. Ruhâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr*, 1: 224.

28 Mesela bk. Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Hâşiyetü nesemâti’l-eshâr*, 2. Baskı (Mısır: y.y., 1399/1979), 55.

29 Mesela, ‘bazı meşâyih’in böyle bir itirazı itidal dairesi dışında saydığını söyleyen Ruhâvî’ye göre, İbn Melek daha önce gündem edilmemiş, konuyla ilgisiz bu itirazı, başka usulcü/leri takiple, var zannederek eserine almıştır. Bk. Ruhâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr*, 1: 224-225.

30 Birlikte bk. Ruhâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr*, 1: 224; Mustafa b. Pîr Ali b. Muhammed Azmîzâde, *Netâ’icü’l-efkâr (Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr)*, *Şerhu’l-Menâr ve havâşih min ilmi’l-usûl içinde)* (İstanbul: y.y., 1315), 1: 224; İbnü’l-Hanbelî, *Envârü’l-halek*, 1: 224.

görüşü olduğu söylenebilir. Bu durumda, mezhepte ca'lf şartla ilişkilendirilmiş bulunan bu içeriğin hakiki şart için kullanılması İbn Melek'in bir yanlıgısı olmaktadır. İlave edilmelidir ki, -bize göre- İbn Melek'in üslubu, vaki itirazını kendisinin de güçlü bulmadığını göstermektedir.³¹

İbn Melek'in, ürettiği veya tercih ettiği³² ikinci gerekçenin ilk gerekçeden farkını gösterici bir izahı bulunmamaktadır. Her iki gerekçenin tahlili, esasında mahiyetlerinin örtüştüğü değerlendirmesine imkân vermektedir. Bununla birlikte, ikinci gerekçeyi oluşturan ifadenin ilkinden daha genel olarak kullanılma -ki bu, başka birtakım tartışma ve itirazları beraberinde getirecektir-³³ veya şerhte yer almamış bir soruya cevap olma³⁴ ihtimali de vardır.

İkinci gerekçeye temas etmemiş olan Pîr Mehmed, ilkini de -alıntılanmış olmasına rağmen- değerlendirmemiş; yalnızca İbn Melek'in itirazını cevaplamıştır. Ayrıntılı tahliller içermeyen bu cevap, Hanefî mezhebinin -tartışmaya dair- temel ve yaygın anlayışını hatırlatıcı ve bu yolla, İbn Melek'in, itirazında belirgin bir yanlıgiya düştüğünü ima edici mahiyettedir.

2.2. İkinci Mesele: Sebebiyetin İntikal İmkânı

Muvakkat emrin ilk türünü 'namazın vakti'yle örnekleyen Neseffî'ye göre, bu -yani vücûp-;³⁵ ilk cüze, kendine edâ bitişen cüze, nâkis cüze³⁶

31 İbn Melek, itirazını, "şöyle demesi, diyenin hakkıdır" girişile vermektedir. *Şerhu'l-Menâr*'da bu ibare -genellikle- İbn Melek'in güçlü görmediği itirazlar için kullanılmaktadır. İbn Melek'in, -ilk gerekçelendirme hakkında "doğru olmaz" demiş olmakla birlikte- ikinci gerekçelendirmeyi 'doğru olan' değil "evla olan" kaydıyla vermesi de onun ilk gerekçeyi mutlak olarak yanlışlamadığının bir işaretidir.

32 İkinci gerekçeyi oluşturan ifade, ilk olarak, İbn Melek'in kendisi, itirazında takip ettiği -iddia edilen- usulcüler ya da başka/ları tarafından kullanılmış olabilir. Hâşiyecilerin açıklamaları -dolaylı olarak- ikinci ihtimalin zayıflığını göstermekte ise de diğer ikisinden birini öne çıkarıcı değildir. Bk. Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 225; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 225.

33 Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 225.

34 Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 225.

35 Başka bazı tercihler de bulunmakla birlikte (mesela bk. Muhammed Alâüddîn Ali el-Haskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, thk. Muhammed Berekât (Dımaşk: Mektebetü'l-İmâmi'l-Evzâi, 1413/1992), 81; Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 233.), 'bu' zamiri çoğunlukla 'vücûp' olarak açılmaktadır. Mesela bk. Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 117; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü nesemâti'l-eshâr*, 55-56; Neseffî, *Menâru'l-Envâr*, 49.

36 'Nâkis cüz' tabiriyle, vaktin, sonrası iftitah tekbiri almaya yetecek son cüzü kastedilmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü nesemâti'l-eshâr*, 56; Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 117.

veya vaktin bütününe bağlanmaktadır.³⁷

İbn Melek, Neseffî'nin bu kısımdaki açıklamasını uzun bulmakta ve “vaktin, namaza bitişen cüzü; namazı kılınmayan vaktin ise bütünü sebeptir” şeklinde özetlemektedir.³⁸ Ona göre, vücûbun sebebi, gerçekte, vaktin bütünü iken -zaruri olarak-³⁹ ‘cüz’ sebep kabul edilmiştir. Vaktin ilk cüzü, kendine edâ bitişse de bitişmese de sebeptir. Bununla birlikte, bu cüze edâ bitişmediğinde sebebiyet gerçekleşmez ve diğer cüzler sırasıyla sebep olur. Sebebiyet de edânın, kendine bitiştiği cüzde gerçekleşir. Mü-eddâ vakit içinde edâ edilmediğinde -zaruret kalktığı için- sebep aslına döner ve vaktin bütünü sebep olur.⁴⁰

İbn Melek, bu kısımdaki açıklamaları sırasında, ilk cüzde bulunan sebebiyetin bir araz olduğu ve arazın bir yerden bir yere intikal imkânı bulunmadığı hâlde sebebiyetin diğer cüzlere nasıl intikal edebildiğini sorgulayan bir itiraza da yer verir.⁴¹ Açıklamalarından sebebiyetin intikalini mümkün gördüğü anlaşılmasına rağmen,⁴² kendisinin -açık-⁴³ bir cevap vermediği bu itirazla ilgili olarak Pîr Mehmed, “Burada intikalden maksat mislin sübûtudur. Sebebiyet her ne kadar araz ise de şer’î olarak cevher hükmü taşıdığından bunda bir sakınca yoktur. Bu nedenle o, takarrur ve beka ile nitelenebilir.” demektedir.⁴⁴ Bu ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, Pîr Mehmed’e göre, sebebiyetin intikali, ilk cüzdeki sebebiyetin bir örneğinin intikal olunan cüzde de sabit olmasıdır. Bunun imkânını sebebiyetin şer’î alanda cevher hükmü bulunan bir araz olmasına bağlayan müellif, sebebiyet için ‘gerçekleşme’ ve ‘kalıcı olma’ gibi nitelermeler yapılabilme-

37 Neseffî, *Menârü'l-envâr*, 1: 100-102. Edânın sebebi olarak vaktin hangi kısmının alınması gerektiğine ilişkin bazı tartışmalar için Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 30-33; Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 118-122 ve A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 458-461'e bakılabilir.

38 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101. Neseffî'nin ve İbn Melek'in tercihlerine gerekçe kılınabilecek ifadeler içeren bir açıklama için Civen, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 117'ye; İbn Melek'in bu özetine yönelik bazı eleştiriler için de Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235 ve Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 235'e bakılabilir.

39 Vaktin bütünü sebep olarak alındığında; edâ, vakit içinde yapılırsa, sebebin önüne geçmiş; aksi hâlde ise vaktin dışına çıkmış olacaktır. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 207.

40 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101-102.

41 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101.

42 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 100, 102.

43 İbn Melek'in bu kısımdaki açıklamalarının bu itiraza verilen cevaplardan biri ile aynı şeyi ifade ettiğine dair bir yorum için bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235.

44 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168b.

sini de onun şer'an cevher hükmünde olmasıyla açıklar. Böylelikle o, 'gerçekleşme' ve 'kalıcı olma' gibi, 'intikal etme'nin de sebebiyetin bir niteliği olabileceğine işaret etmiş olur.

İbn Melek'in itirazına verilen cevapların -hâşiyeciler tarafından- öne çıkarılanı, şer'î işlerin cevher hükmünde olduğudur. Öyle ki bunlar, sıhhat, fesat vb., cisimlere ait özelliklerle nitelenebilir. Sebebiyet de bu şer'î işlerdendir.⁴⁵ Diğer iki cevabın biri "sebebiyetin intikalinden maksat, ilk cüze edâ bitişmediğinde sırasıyla diğer cüzlerin sebep olacağıdır; ilk cüzdeki sebebiyetin taşınması değildir"; öteki ise "İntikal hükmü sebebiyetin kendine değil, gerçekleşmesine verilmiştir. Sebep konumuna geçen her bir cüzde sebebiyet de vardır. Sebebiyetin gerçekleşmesi ise kendine edâ bitişen cüzde olmaktadır." şeklindedir.⁴⁶

Pîr Mehmed'in zikrettiği cevabın, hâşiyelerdeki bu cevaplardan ilkiyle büyük oranda uyumlu ve diğerleriyle de benzer olduğu⁴⁷ görülmektedir. Bu itibarla onun cevabının, daha net ve anlaşılır ifadelerle düzenlenmeye ihtiyaç duymakla birlikte, isabetli bir tercih olduğu söylenebilir.

2.3. Üçüncü Mesele: Nâkıs Vakitte Başlanılan Nâfilenin Nâkıs Vakitte Kazâ Edilebilmesi

Müeddâ, vakti içinde edâ edilmediğinde, sebep, geçen vaktin bütününe bağlanacağından mesela bir namazın nâkıs vakitte⁴⁸ edâsı câiz iken böyle bir vakitte kazâsı câiz görülmemektedir. Çünkü kazâ için sebep, vaktin bütünüdür ve o kâmilidir. Nâkıs olan, kâmil olanın yerini tutmaz. Dolayısıyla kazâ, kemâl niteliğine aykırı düşecek biçimde, nâkıs vakitte

45 Ruhâvî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 235. Bu cevabın hâlen etkisini koruduğu görülmektedir. Mesela, Dr. Y. Abdülmübdî, *Şerhu'l-Menâr* tahkikinde, zikri geçen itiraz için cevap olarak bu ifadeyi alıntılanmaktadır. Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101(dipnot).

46 Ruhâvî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235.

47 Bu benzerlik oranını, özellikle, bu cevaptaki 'sübût' kelimesine 'var olma, ortaya çıkma, gerçekleşme' gibi anlamlarından hangisinin verileceği belirleyecektir.

48 'Nâkıs vakit' tabirinin, içinde namaz kılınması mekruh olan vakitler, özellikle de güneşin, gözleri kamaştırmayacak derecede sararması ile batışı arasındaki zaman dilimi için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birlikte bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1317), 76; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240; Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 119-120. Bu tabire 'nâkıs cüz'le aynı/yakın anlamın verilmesi (mesela, Nesefî, *Menâru'l Envâr*, 49.) konunun takibini ve örneklerin anlaşılmasını zorlaştıracaktır.

yerine getirilemez.⁴⁹ Bu kabul, nâkıs vakitte başlanılan ve bozulduğu için zimmette bir borç hâline dönüşen nâfile bir namazın nâkıs vakitte kazâsının da câiz olmamasını gerektirirken, bunun câiz görülüşü, nâfilelerde genişlik bulunduğu için başkasında câiz olmayanın onlarda câiz olabilmesiyle açıklanmaktadır. İbn Melek'e göre bu açıklama tartışmaya açıktır. Çünkü başlanılan bir nâfile bozulmakla vâcibe dönüşür; kazâsı bakımından, nâfile olarak kalmaz. Nâfile bir namazın, ayakta durma gücü bulunduğu hâlde, oturarak edâ edilmesi mümkün iken oturarak kazâ edilmesinin câiz olmayışı da bu nedenledir. Bu itibarla kazâda nâfile hükümleri ortaya çıkmaz.⁵⁰

Pîr Mehmed'in, bu itiraza yönelik açıklamasını iki ayrı cevaptan oluşturduğu görülmektedir. Birinci cevaba göre, nâfile, başlandıktan sonra bozulmakla vâcibe dönüşürse de bu vacip, Şârî'in emrinin gereği olan vâcip seviyesine çıkamaz. Çünkü nâfilenin vâcip olması müeddâyı butlândan/zayi olmaktan koruma zarureti nedeniyledir ve zaruret ölçüsünce takdir olunur. -Nâfilenin- edâ durumunda da kazâ durumunda da⁵¹ kemâl üzere vâcip olma zarureti yoktur. Aksine bu, zaruret dışına çıkmaktır ve câiz değildir.⁵²

Bu cevapta, vâcip, derece bakımından farklı iki kısma ayrılmakta; nâfilenin kazâsı alt derecedeki vâcibin örneği kılınarak onun nâkıs vakitte yerine getirilebilmesi bu derece farkına bağlanmaktadır. Hâşiyecilerin de çok yakın içeriklerle İbn Melek'in itirazına cevap olarak kullandığı⁵³ bu açıklamayı İbn Melek, -muhtemelen- kendi itirazına engel olucu yerlerde görmemiştir.⁵⁴ Nitekim bu cevap, itirazın, nâfilenin kazâsının oturarak kılınamayışı kısmına bir açıklama getirememiştir. Hatta denilebilir ki bu cevaba göre, nâfile namaz oturarak da kazâ edilebilmelidir. Çünkü

49 Birlikte bk. Neseffî, *Menârü'l-envâr*, 1: 102; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102; Haskeffî, *İfâdatü'l-envâr*, 82; Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 117-119.

50 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102.

51 Yani, başlanılan nâfileyi devam ettirme ve başlanılıp bozulan nâfileyi kazâ etme durumlarında ... Bk. Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 239.

52 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168b.

53 Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 239-240; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 239.

54 Azmîzâde'nin belirlemesine göre, bu içerik, *el-Muğni* sahibi (Habbâzî) (ö. 691/1292) tarafından kullanılmıştır (bk. Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 239.) ve İbn Melek, *el-Muğni*'yi, en azından Sirâcüddîn el-Gaznevî'ye (ö. 773/ 1372) ait şerhi üzerinden, görmüştür. Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 155, 252.

sözü edilen zaruret miktarı onun kâmil vakitte kılınması gibi ayakta kılınmasını da gerektirici olmamalıdır. Bu hususu dikkate almış olmalıdır ki, Ruhâvî, nâfilenin kazâsında nâfile hükümlerinin ortaya çıkabildiğini örneklemiş; nâfilenin oturarak da kazâ edilebileceğini savunan bir izahla da⁵⁵ bu cevabı daha tutarlı ve yeterli hâle getirmeye çalışmıştır.

İkinci cevaba 'ben derim ki' diyerek başlayan Pîr Mehmed'e göre, zimmette borç olan şeyin muvakkat bir vâcip ve vaktin de onun vücûbu için bir sebep olması durumunda bunun nâkis olarak edâ edilmesi câiz olmaz; fakat böyle değilse câiz olur. Çünkü sözü geçen muvakkat vâcip, vakti geçtiğinde, sebebi -ki o, vaktin bütünüdür- kâmil olduğu için, zimmette kâmil olarak vâcip olur ve nâkis olarak edâ edilemez. Zira kâmil olan, nâkis olarak yerine getirilemez. Kâmil olmayan ise böyle değildir. Çünkü onun niteliği noksandan kemâle dönüşmez ve o, zimmette, vâcip olduğu şekliyle yer alır. Nâkis vakitte başlanılıp bozulduğu veya nâkis vakitte nezredildiği için zimmette nâkis olarak vâcip olanın nâkis vakitte kazâ edilmesi de câiz olur. Zira kişi, onu, vâcip olduğu şekliyle kazâ etmiştir.⁵⁶

Muvakkat vâcibin kazâsında vaktin bütünü, nâfilenin kazâsında ise nâfileye başlama vaktini esas alan ve bunların vücûp şekillerini vakitlerinin niteliklerine göre belirleyen bu cevap, genelgeçer bir izah olmaktan ziyade bu itiraz için oluşturulmuş gibidir. Bununla birlikte, kendi içinde belli bir tutarlılığa da sahiptir.

Kısmi ortak yönleriyle birbirlerini pekiştiren ve Ruhâvî'nin -yukarıda atıfta bulunulan- izahıyla güçlenen bu iki cevap, İbn Melek'in itirazını büyük ölçüde etkisiz kılmaktadır. Bununla birlikte, bize göre, ayakta kılınma zorunluluğunun, bu şekilde kılınması nezredilen nâfilenin kazâsına hamledilmesi⁵⁷ ve 'Başlandıktan sonra bozulan nâfilenin kazâsının vâcip olması o nâfilenin her bakımdan vâcip gibi olmasını gerektirmez. Bilakis, bu durumdaki nâfilenin, kendine başlanıldığı andaki şekil ve şartlarda -daha azında değil-⁵⁸ kazâ edilmesi yeterlidir.' denilmesi, bu alandaki tartışmaları en aza indirici bir cevap önerisi olabilir.

55 Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240.

56 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168b-169a.

57 Ayrıca bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 239-240.

58 Bu kayıtla, 'kâmil vakitte başlanılan nâfilenin nâkis vakitte niçin kazâ edilemediği' muhtemel itirazına engel olmayı amaçladık.

2.4. Dördüncü Mesele: Vücûp Sebebi Kısmen ya da Tamamen Nâkıs Vakit Olan Müeddânın, Nâkıs Bir Vakitte Kazâ Edilebilmesi

Vücûbun, vaktin bütününe bağlanmasının bir sonucu olarak “dünün ikindisi, -günün ikindisinin hilafına- nâkıs vakitte yerine getirilemez.”⁵⁹ Yani bir vaktin nâkıs kısmında o vakte ait ikinci namazı edâ edilebilirken; vakti çıkan bir namaz mesela dünün ikindisi bu vakitte kazâ edilememektedir. Çünkü vakti çıkan namazın vücûbu vaktin bütününe bağlanmıştır ve bu nedenle, namaz, zimmette kâmil olarak vâcip olmuştur. Kâmil olan, nâkıs olarak yerine getirilemeyeceğinden, bu namaz da ancak kâmil bir vakitte kazâ edilebilecektir.

İbn Melek'e göre, bu örnekte bahsi geçen, “sebebi kâmil olduğu için zimmette kâmil olarak vâcip olan” bir ‘dünün ikindisi’dir. O, ‘bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamı nâkıs sayılacağından, dünün ikindisinin günün ikindisinin nâkıs vaktinde kazâ edilebilmesini câiz görmeyi’ “Vaktin noksanlığı, zatı bakımından değil, onda ibadet etmenin gayri müslimlerin ibadetine benzemesi itibarıyla. İçinde fiil gerçekleşmeden çıkması durumunda, vaktin, tamamı kâmil olur.” açıklamasını paylaşarak karşılar. Günün ikindisinin nâkıs vakitte câiz oluşunu “Çünkü vaktin son cüzünde ona başlanıldığında sebebiyet gerçekleşir. Bu cüzdeki noksanlık nedeniyle o da zimmette nâkıs olarak vâcip olur ve noksanlık niteliğiyle yerine getirilir.” diyerek gerekçelendiren İbn Melek, nâkıs vakitte İslâm'a giren birisinin⁶⁰ vaktin namazını, sebebinin noksanlığı nedeniyle nâkıs olarak vâcip olmasına rağmen, sonraki -bir- günün nâkıs vaktinde kazâ etmesinin câiz görülmeysiine yönelik bir itiraza da şu cevabı verir: “Nâkıs olarak vâcip olan şey nâkıs olarak yerine getirilir’ sözümüzden maksat zimmette borç hâline dönüşmeyen vâciptir. Çünkü, vaktin şerefi nedeniyle, edâdaki noksanlığa tahammül edilebilir. Vakit çıktığında ise noksanlığa tahammül edilemez. Zira bunun kaçan -namazı- onarıcı -bir yönü- yoktur.” İbn Melek bu açıklamasını takiben de “Asıldaki sebep nâkıs olunca -onunla-⁶¹ zimmette sabit olan şey de nâkıs olur. Dolayısıyla vakit çıktıktan sonra, kâmil oluşla nitelenemez. Aynı şekilde, bütün cüzlerinde vücûba ehliyeti

59 Neseî, *Menârü'l-envâr*, 1: 102-103.

60 Bu vakitte bülûğa eren çocuk ile hayız -veya nifası- biten kadının da aynı kapsamda olduğunun (bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240.) bilinmesi, tartışmanın pratikteki önemini belirleme bağlamında değerli olabilir.

61 Pîr Mehmed'in yer verdiği (Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a.) bu kayıt, görebildiğimiz *Şerhu'l-Menâr* nüshalarında yoktur.

bulunmadığından, vaktin sonunda İslâm'a giren bir gayri müslim için, çıkan vaktin tamamını -müeddânın- sebebi kılmak doğru olmaz." şeklinde itiraz/lara⁶² yer verir.⁶³

Bu ifadenin ilk kısmını değerlendiren Pîr Mehmed'e göre, müeddânın zimmette nâkıs olarak sabit olması, vakit çıktıktan sonra da vücûp sebebinin yalnızca nâkıs olan son cüz olması durumunda gerekli olur. Vücûbun sebebi vaktin bütünü olduğunda ise bu, gerekli olmaz. Pîr Mehmed bu açıklamasını, bu cüzün, zatı bakımından değil, gayri müslimlerin ibadetine benzeme nedeniyle, kendine fiilin bitişmesinden ötürü nâkıs olmasıyla gerekçelendirir ve İbn Melek'in de -itirazının- az yukarısında bunun böyle olduğunu itiraf ettiğini belirtir. O, içinde fiil gerçekleşmediğinde, vaktin, dolayısıyla da onunla sabit olan şeyin noksanlıkla nitelenemeyeceğini savunur.⁶⁴

Bu cevabın baş tarafı Pîr Mehmed'in kendi kanaati olmalıdır. Gerekece mahiyetinde verdiği ve İbn Melek'in de itiraf ettiğini söylediği kısım ve sonrası ise fıkıh usulü eserlerinde 'bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamı nâkıs olur' görüşü ve "nâkıs vakitte İslâm'a giren kişinin o vaktin ikindisini başka bir nâkıs vakitte kazâ edemeyişine" yapılan itiraz için ortak bir cevap olarak kullanılmaktadır.⁶⁵

Kanaatimizce bu meselede, öncelikle, İbn Melek'in itirazının hedefi belirlenmelidir. Bu kısımdaki açıklamalarının birlikte değerlendirilmesi ve söz konusu itirazının bağlamı, İbn Melek'in, bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamının nâkıs sayılmayışına değil,⁶⁶ vakti yalnızca nâkıs vakit olan namazın böyle bir vakitte kazâ edilemeyeşine itiraz ettiğini göstermekte-

62 Pîr Mehmed bu açıklamanın 'aynı şekilde' diye başlayan kısmını önceki kısımdan ayrı bir itiraz olarak görmüş olacağından, bu kısımları ayrı ayrı ele alıp cevaplama yoluna gitmektedir. Biz bu ifadeyi, Pîr Mehmed'e uyararak, iki ayrı mesele hâlinde değerlendirmeyi; onun ayırım yapma tercihinine ilişkin kanaatimizi de bu değerlendirmelere bina etmeyi uygun gördük.

63 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102-103.

64 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a.

65 Mesela bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 34-35; A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 474; Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240-241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, I: 240, 241.

66 Burada, onun, *Menârü'l-envâr*'daki örnekte geçen 'dünün ikindisi'ni 'sebebi kâmil olduğu için zimmette kâmil olarak vacip olan' şeklinde kaydettiği özellikle hatırlanmalıdır. Zira dünyanın ikindisinin sebebinin kâmil saymak, nâkıs vakitteki noksanlığın vaktin tamamına sirayet etmediğini kabul etmek demektir.

dir.⁶⁷ Yani ona göre, bir kısmı nâkıs olan vaktin namazı kâmil bir vakitte kazâ edilmeli, fakat sebebi yalnızca nâkıs vakit olan bir namaz nâkıs bir vakitte de kazâ edilebilmelidir. Pîr Mehmed'in cevabından ise, onun, İbn Melek'in itirazını 'bir kısmı nâkıs olan vakit'le ilişkilendirdiği anlaşılacaktır.⁶⁸ Nitekim o, cevabının baş tarafında, vakti yalnızca çıkan nâkıs vakit olan müeddânın zimmette nâkıs olarak sabit olacağını söylemekle, esasında, -hedefini belirlediğimiz itirazda- İbn Melek'e katılmış olmaktadır.

İbn Melek'in bu itirazının, vaktin zatı bakımından nâkıs olmadığı kabulünü de tartışmaya açacağı ayrıca belirtilmelidir. Çünkü müeddânın nâkıs vakitte kazâ edilebilmesi, onun, zimmette nâkıs olarak vâcip olmasıyla mümkün olabilir. Bu, onun vücûp sebebinin nâkıs olmasını gerektirir. Bu durumda, içinde fiil gerçekleşmeden çıkmış olan nâkıs vaktin de nâkıs olduğu kabul edilmiş olacaktır. Dolayısıyla bu meselede karar verilmesi gereken önemli bir husus da kendine fiil bitişmeden çıkan nâkıs vaktin nâkıs olarak mı kalacağı yoksa kâmile mi dönüşeceği'dir. Nâkıs olarak kaldığı kabul edilirse, vücûp sebebi yalnızca nâkıs vakit olan müeddâ, nâkıs bir vakitte kazâ edilebilecekken; kâmile dönüştüğü kabulüne göre böyle bir vakitte kazâ edilemeyecektir. Nâkıs vakitte kazânın câiz görülmesi durumunda, bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamının nâkıs olmayışı da tutarlılık bakımından, 'nâkıs vaktin zatı bakımından nâkıs olmadığı' kabulü yerine, "vaktin kâmil cüzlerinin daha çok olduğu ve kâmil olan çoğunun nâkıs olan aza tercih edileceği"⁶⁹ vb. ile delillendirilmelidir.

2.5. Beşinci Mesele: Bütün Vakti Nâkıs Olan Müeddânın Başka Bir Nâkıs Vakitte Kazâ Edilebilmesi

Vaktin sonunda İslâm'a giren bir gayri müslim için, çıkan vaktin tamamını sebep kılmayı doğru bulmayan ve bunu, o kişinin -vaktin- bütün cüzlerinde vücûba ehliyeti bulunmayışı ile gerekçelendiren İbn Melek, bu ifadeyle, sebebi yalnızca nâkıs vakit olan namazın başka bir nâkıs vakitte kazâsını mümkün görmüş; böylelikle, bu örnek durumla ilgili Hanefî

67 Ayrıca bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 241.

68 İbn Melek'in, bir kısmı nâkıs olan vakitle ilgili itiraza bu cevabı vermiş olmasına rağmen bu son itirazı da yapmasını anlamsız bulmaları, hâşiyecilerin de Pîr Mehmed'le aynı kanaatte olduklarını göstermektedir. Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240-241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240.

69 Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240. Ruhâvî de, eleştiriye açık bulmakla birlikte, bu cevabı paylaşmaktadır. Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240.

usulündeki iki farklı yaklaşımdan⁷⁰ birine de destek vermiş⁷¹ olmaktadır.

Pîr Mehmed, “vaktin bütününden maksat, onun, kul vücûba ehil olduktan sonraki cüzlerinin bütünüdür” der. ‘Bu, sebebindeki noksanlıktan dolayı vücûbu nâkis olduğundan, örnek durumda müeddânın nâkis vakitte kazâsını câiz görmeyi gerektirir. Halbûki bu, câiz değildir.’ anlamındaki itirazı da şöyle cevaplar: “Câiz olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü o, Seleften rivayet edilmiş değildir. Dolayısıyla câiz olması muhtemeldir. Biz, bunu kabul ettik. Fakat noksanlığa, edâda, vaktin şerefi nedeniyle, tahammül edilir. Vakit çıkınca, bunun, kaçan namazı onarıcı -bir yönü- bulunmadığından, noksanlığa tahammül edilmez. Bu ikindinin noksanlıkla nitelenmesi de kabul görmüş -bir tutum- değildir. Çünkü onun sebebi olan nâkis vakit, daha önce geçtiği üzere, kendine fiil bitişmesi nedeniyle noksanlıkla nitelenmektedir. Fiil gerçekleşmeden çıkınca noksanlıkla nitelenmedi. Dolayısıyla zimmette onunla sabit olan şey de noksanlıkla nitelenmemiş oldu.”⁷²

Pîr Mehmed, usul eserlerindeki ilgili çeşitli tartışmalarda bir biçimde kullanılmış bazı ifadelerin -başarısı tartışılır- bir derlemesi mahiyetindeki bu açıklamasıyla, İbn Melek'in itirazını cevaplamaktan ziyade, bu itiraz üzerinden, örnek durumla ilgili yaklaşımları uzlaştırmayı amaçlamış gibidir. Onun bu uzlaştırma çabası, ‘örnek durumdaki ikindi, zimmette kâmil olarak sabit olur fakat buna rağmen nâkis vakitte kazâ edilebilir’ şeklinde bir sonuç vermektedir. Bizce, bu sonucu, Pîr Mehmed'in bilinçli

70 Nâkis vakitte İslâm'a giren gayri müslimin o vaktin namazını sonraki bir günün nâkis vaktinde kazâ etmesi, Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre câiz olmaz. Çünkü sebebiyette noksanlık olmasına rağmen, vakit çıkınca, vacip, zimmette, kemâl nitelikli bir borca dönüşmüştür. (Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 34-35.) Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre ise, örnek durumdaki kişi, ikindi namazını kazâ etmeyi unuttur da bunu sonraki bir günün nâkis vaktinde hatırlayıp kılmak isterse, bunun câiz olmayacağına dair, Seleften yani Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi fakihlerden gelen bir rivayet yoktur. Dolayısıyla bu, muhtemelen câiz olur. (Birlikte bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 473-475; A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 475.) Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî (ö. 493/1100) de, rivayet yokluğuna dayandırarak, bunun câiz olduğunu, Pezdevî'ye nispetle daha açık bir ifadeyle söylemekte ve “bunun câiz olmadığını kabul etmiyoruz” demektedir. Bk. A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 475. İlave etmeliyiz ki, Pezdevî'nin açıklamasında geçen ‘unutma-hatırlama’ kaydının, hükmü yönlendirici bir etkisini tespit edemedik. Bu itibarla, ona göre, örnek durumda, unutma bulunmasa da kazâ câiz olmalıdır.

71 İbn Melek, Pezdevî'nin görüşünü tekrar etmiş değildir. Çünkü onların, nâkis vakitte kazâyı câiz görme gerekçeleri birbirinden farklıdır.

72 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a.

bir tercihi olarak almak yerine, onun, örnek durumla ilgili yaklaşımları ve bunların hangisini incelemek istediğini netleştiremeyeşine bağlamak daha doğru olacaktır.⁷³

Doğrudan İbn Melek'in itirazını cevaplama amaçlı bir ifade "Vaktin bütünü, vaktin, kişinin, içinde İslâm'a girdiği cüzü ve sonrasındır. Zira bir/her şeyin bütünlüğü kendine göredir." şeklindedir.⁷⁴ Vücûp sebebi olan vaktin 'bütün olma' niteliğini, tartışmanın mihrî durumundaki 'nâkıs/kâmil olma' niteliğinin önüne geçiren, ayrıca, örnek durumda vaktin 'bütün'ünün nâkıs oluşunu da göz ardı eden bu ifadenin, İbn Melek'in itirazı için güçlü bir cevap olmadığını açıklar.

Tartışma bağlamında ortaya konulan/çıkan görüşlerden, örnek durumda namazın zimmette kâmil bir borç olduğu için kâmil bir vakitte kazâsının gerektiği ile zimmette nâkıs bir borç olduğu için nâkıs vakitte de kazânın mümkün olabileceği görüşlerinin iç tutarlılığa sahip oldukları; zimmette kâmil bir borç olmasına rağmen nâkıs vakitte de kazâ edilebileceği görüşünün ise ayrıca izaha ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Kendi içinde tutarlı görüşler arasında, yalnızca bu kısımdaki açıklamalara dayanılarak bir seçim yapmak sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Böyle bir seçimi gerektiren muhtemel bir ihtiyacın giderilmesinde, doğruluğuna kanaat getirilmiş ilişkili diğer görüşlere⁷⁵ uyum ve benzerlikten de yararlanılabilir.

İbn Melek'in, bu ve bir önceki meseledeki ifadeleriyle, sebebi yalnızca nâkıs vakit olan müeddânın böyle bir vakitte de kazâ edilebileceğini ortaya koymayı amaçladığını değerlendirmekteyiz. Bu bakımdan, bize göre, bu iki ifade aynı itirazın birbirini pekiştiren maddeleridir. Bunları, Pîr Mehmed gibi, amaçlarını farklı zannederek ayırmak bir yanılğı; aynı amaçlı olduğu anlaşılmasına rağmen ayırmak ise, cevaplarda tekrara düşürücü olduğundan, gereksizdir.

73 Böyle bir sonuca götürüleceğini fark etmiş olmalıdır ki, A. Buhârî (ö. 730/1330), 'vaktin, zatı bakımından nâkıs olmadığı' ve 'örnek durumda müeddânın kâmil bir borca dönüştüğü' görüşlerini tercih ettikten sonra, Pezdevî'nin, rivayet yokluğu nedeniyle, örnek durumda, nâkıs vakitte kazânın câiz olmasını muhtemel gören ifadesini genişletirken, bunun aksi kanaatte olan meşâyih'in de varlığını ve görüşlerinin delilini ayrıca hatırlatma ihtiyacı duymuştur. Bk. A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 474, 475.

74 Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 241.

75 Ramazan'da itikâf yapma nezrinin başka bir ramazanda kazâsı meselesi (mesele için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 321-326; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 59-61.) buna bir örnek olabilir. Bk. A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 475.

2.6. Altıncı Mesele: Kazâ Orucuna Niyet Vakti

Muvakkat emrin üçüncü türünün örneklerinde⁷⁶ ve bu kapsamda ramazan orucunun kazâsında 'tayin niyeti' ve 'tebyât' şarttır.⁷⁷ Buna göre, ramazanın kazâsı olduğu, niyette belirlenmeyen veya niyeti günün başına⁷⁸ bırakılan bir oruç, nâfile oruç olur.⁷⁹ Çünkü ramazan günleri dışındaki vakitler, Şâri' tarafından, herhangi bir oruç için belirlenmiş değildir. Bu vakitlerde tutulması asıl olan oruç yani 'vaktin meşrûu', nâfile oruçtur. Kazâ orucu ise vaktin bir muhtemilidir. Dolayısıyla, bu vakitlerde kazâ orucu tutulması da ârızî bir durum olarak, ihtimal dâhilindedir. Nâfile oruç asıl, kazâ orucu ise muhtemil durumunda bulunduğundan, tayin niyetiyle, vakit, muhtemil kazâ orucu için belirlenmelidir. Tebyât ile de oruca, ilk anından itibaren kazâ orucu olarak başlanması sağlanmalıdır. Aksi hâlde yani niyet günün başına bırakılırsa, asıl durumundaki nâfile oruca başlanılmış olacaktır. Bunun, muhtemil durumundaki kazâyâ çevrilmesi de imkânsızdır. Zira gerekli bir ibadet/kurbet olması yönüyle, kazâ orucu için, günün başındaki niyet yeterli değildir.⁸⁰

Pîr Mehmed, bu meselede, -İbn Melek'in ifadesi üzerinden- kazâ orucu için tebyâtın şart kılınına itiraz etmektedir. Ona göre, yolculuk ve hastalık -gibi- nedenlerle, ramazanda orucu terk etmek meşrû olduğuna göre, -bunu- kazâ etmek de meşrûdur. Bu meşrû -iş- için de bir vaktin olması zorunludur. Bu vakit, ramazandan olmayan günlerden başkası değildir. Dolayısıyla, kazâ da bu günlerin meşrûlarından biri olur. "Öyleyse, kulun, günün başındaki niyetle, bunu kazâyâ çevirmesi için câiz

76 Bu örnekler ve ilgili bazı tartışmalar için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 505; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 108; Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 249.

77 Nesefî, *Menârü'l-envâr*, 1: 108-109. "Tayin niyeti", 'yarın, kazâsı gereken ramazan orucunu tutmaya niyet ettim' cümlesinde olduğu gibi, niyette, vakti, müeddâ için belirlenmiş kılmaştır. Bunun aksi 'mutlak niyet' olur. 'Tebyât' ise, oruç niyetini, geceden veya en geç ikinci fecrin başlangıcında yani oruca başlama anından önce yapmaktır. Ayrıca bk. Cîven, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 131; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Kahraman Yayıncılık, 1995), 290.

78 Günün başı, ikinci fecrin doğuşu ile kaba kuşluğa veya istivâ zamanı öncesine kadar devam eden süredir. İkinci fecirden itibaren, yeme-içme gibi, orucu bozucu bir hâl bulunmaması kaydıyla, bazı tür oruçların niyeti bu vakitte de yapılabilmektedir. Bk. Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 289.

79 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 290.

80 Birlikte bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 507-508; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 131; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 108; A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 507-508; Cîven, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 131-132.

olmasın” diye soran Pîr Mehmed, günün başında, niyetsiz olarak, oruç yasaklarından kaçınılmış olmaya/imsaka da itibar edilmeyeceğini savunur. “Çünkü burada konu ibadettir ve niyet bulunmadığı sürece, imsak, ibadet niteliği kazanamaz” der ve bunu da ‘kesin karar olmadan ibadetin gerçekleşmemesi’ ile gerekçelendirir. Kendisinin bu itirazına verilecek ‘bu günlerin, kazâ orucuna alan olması ârizîdir ve asıl olanı dikkate alma imkânı bulunduğu, ârizî olanın itibarı yoktur’ şeklindeki cevap da -ona göre- “kavrayışlı kişilerin de anlayacağı üzere, zayıftır”. Çünkü bir müslüman, normalde, zimmetinde borç dururken, ikinci derecede olanı tercih ederek, nâfile ile meşgul olmaz.⁸¹ Nitekim -fakihler de- haccın, mutlak niyetle edâsının geçerli; nâfile niyetiyle -edâsının- ise geçersiz olduğunu⁸² söylemişlerdir.⁸³ Özetle, Pîr Mehmed’e göre, ramazandan olmayan günler kazâ orucu için de aslî vakitlerdir ve kazâ borcu, nâfileye öncelikli olduğu için, günün başında yapılacak niyetle de yerine getirilebilir.

Pîr Mehmed’in bu görüşü, muvakkat emrin üçüncü türünün özelliklerini iptal etmek ve ikinci türe ait özellikleri bu türe de taşımakla, bir anlamda, bu iki türü birleştirmiş olmaktadır. Bu da kazâda tayin niyetinin gerekmemesi, mutlak niyetle ve kazâ borcu bitmeden nâfile tutulamaması vb., yeterince temellendirilememiş birtakım yeni sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak, kazâ orucunda tebyîtin gerekliliğine dair icmâa⁸⁴ aykırı ve Pîr Mehmed dışında bir taraftarı bilinmeyen bu kanaat, doktrininde kendine, ancak, itibar görmeyen şâz bir görüş olarak yer bulabilecektir.

2.7. Yedinci Mesele: Farz Haccın Mutlak Niyetle Yapılabilmesi

Muvakkat emrin ‘müskil’ olan türünde, vakit, bu türün örneği olan hac ibadeti için bir yönüyle miyara; bir yönüyle de zarfa benzemektedir. Vakit, miyara benzediğinden, mutlak niyetle edâ edilen hac, farz hac; zarfa benzediği için de nâfileye niyetle edâ edileni -farz değil- nâfile hac olmaktadır.⁸⁵

81 Bu son cümleyle olumsuzluk anlamı katan kelime risâle metninde yazılı değildir.

82 Pîr Mehmed’in bu son delili, takip eden meselede tartışılacaktır.

83 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a-169b.

84 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 32. Baskı (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1431/2010), 2: 545. Zuhaylî, ‘icmâ’ı burada, muhtemelen, Hanefî mezhebindeki görüş birlikteliği için kullanmaktadır. Bununla birlikte, diğer mezheplerin bu icmâa muhalif bir görüşünü de belirlemedik.

85 Neseî, *Menâru'l-envâr*, 1: 109-110; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 83-84; Neseî, *Menâru'l-Envâr*, 51.

Mutlak niyetle yapılanın farz hac olması, hâlin delâleti ve örfle gerekçelendirilmektedir. Buna göre, üzerinde hac borcu olan bir müslüman, yolculuktaki sıkıntılara katlandıktan sonra, normalde, nâfile hacca niyet etmez. Bundan dolayı, niyet ettiği haccın farz hac olduğu belirlenmiş olur ve mutlak niyet de farz hacca hamledilir. Açıkça nâfileye niyet edilmesi durumunda ise, açık ifade karşısında hâlin delâletine itibar edilmeyeceğinden, yapılan hac, farz hac yerine geçmeyip nâfile olarak kalır.⁸⁶

İbn Melek, bu kısımda, hâlin delâleti ve örfle yapılan gerekçelendirilmeye itiraz eder. Ona göre, namaz için yalnızca farzı kılmaya yetecek bir vakit kalması durumunda da bir müslüman nâfileyle meşgul olmakla farzı kaçırmaz. Buna rağmen, bu dar vakitte kılınacak farz için -mutlak niyet yeterli görülme- tayin niyetinin şart kılınması ile mutlak niyetle farz hac yapılabilmesi meseleleri çelişiktir.⁸⁷

Pîr Mehmed, İbn Melek'in bu itirazına cevap vermekte ve bu cevabın, önceki meseledeki kendi itirazını da desteklediğini iddia etmektedir. Ona göre, 'yolculuktaki sıkıntılar'ı içeren delil, güçlü bir delildir. "Üzerinde namaz kazâsı bulunan pek çok kişinin, nâfilelerin edâsıyla meşgul olduğunu görürüz. Hac yükümlülüğü bulunan kişi ise bunlardan farklıdır. O, büyük sıkıntılara katlandıktan sonra elbette ki nâfilelerle meşgul olmaz. Bu, gayet açıktır." diyen Pîr Mehmed'e göre, "bu, aynı zamanda, ramazanın kazâsında tayin ve tebyâtın şart kılınmamasını gerektirir".⁸⁸

Hâlin delâletine yeniden vurgu yapması ve önceki meselenin zımındaki 'kazâ orucu için tayin niyetinin gerekmeyeceği' görüşünü açıktan yinelemesi, Pîr Mehmed'in zikri geçen görüşteki kararlılığı bakımından önemli olabilir. Fakat İbn Melek'in itirazında, dar vakitte hatta nâkıs cüzdeki namaz söz konusu iken, Pîr Mehmed'in cevabı -belki- geniş vakitteki namazlarla uyumludur. Çünkü dar vakitte nâfile ile meşgul olunmayıp farz namazla ilgilenilmesi de Müslümanların -en azından, kazâ orucu ile ilgili olanından daha yaygın- bir tutumudur ve Pîr Mehmed, açıklamasında bu hususu görmezden gelmiştir. Bu durumda, onun yaptığı, İbn Me-

86 Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 44; İbn Melek; *Şerhu'l-Menâr*, 1: 110; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 84.

87 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 110. Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Melek, dar vakitte namaz için tayin niyetinin şart kılınmasına değil, farz hac için mutlak niyetin yeterli görülmesine itiraz etmektedir. Birlikte bk. ve krş. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 103-104 ve 110.

88 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169b-170a.

lek'in itirazına cevap olarak, itiraz konusu bilgiyi, etkisiz ve hatta hatalı birtakım ilavelerle yinelemekten ibaret kalmaktadır.⁸⁹

SONUÇ

Kendine zemin kıldığı telif/ler üzerindeki genişletici katkısını belli alan ve biçimlerle sınırlamış bulunan şerh/hâşiye türündeki eserlerin bir örneği de *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-Islâh*'tır. *el-Varaka* olarak da adlandırılabilir bu risâlenin Pîr Mehmed'e ait olma ihtimali yüksektir. İçeriğindeki bazı atıflardan -en erken- X. (XVI.) yüzyılın başlarında kaleme alındığı anlaşılan risâlede fıkıh usulüne ve fûrû-i fıkha ait bazı meseleler değerlendirilmiştir. Bu meselelerin İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından seçili olanlarında Pîr Mehmed, şârihin bazı yanlışlarını belirlemiş; kimi itirazlarını da isabetli cevaplarla, etkisiz kılabilmiştir. Bununla birlikte, müellifin, yeterince tahlil edemediği veya usuldeki temel bazı kabullerle çelişik ve temellendirilememiş birtakım sonuçlara ulaştığı meseleler de bulunmaktadır. Pîr Mehmed bu bölümde tafsilatlı ve girift usul tartışmalarına girişmemiştir. Buna rağmen, müellifin üslubu netlik ve akıcılık bakımından bağdaşık değildir. Onun, alıntı pasajların tertip ve terkiibinin eleştiriye açık olduğu da bu kapsamda ayrıca belirtilmelidir. Risâlenin, fûrûa dair bazı meselelerin ele alındığı bölümleri de Pîr Mehmed'in fakih ve lügatçi kişiliğini yansıtan izler barındırmaktadır.

Bu çalışmanın nihai temel tespiti, -önerilen adıyla- *el-Varaka*'nın, fıkıh usulünün muhtevasına katkı yönünden, geneli itibarıyla, vasatın üstüne çıkmadığı ve onun değerinin, öncelikle, şerh/hâşiye türünün özellikli bir örneği oluşunda aranması gerektiğidir.

KAYNAKÇA

A. Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*. Thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî. 4 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

Azmîzâde, Mustafa b. Pîr Ali b. Muhammed. *Netâ'icü'l-efkâr (Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr), Şerhu'l-Menâr ve havâşîh min ilmi'l-usûl* içinde). 2 cilt.

89 Ruhâvî'ye göre, İbn Melek'in itirazının cevabı namaz vakti ile hac vakti arasındaki farktır. Namaz vakti zarf olduğundan, edânın dar vakte bırakılması kişinin ihmali kaynaklı ârizî bir durumdur ve bu, tayin şartını düşürmez. Hac vaktinin bir yönüyle miyar olması ise mutlak niyetle farz haccın edâsını mümkün kılmaktadır. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 254. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 36.

İstanbul: y.y., 1315.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. Sad. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Kahraman Yayıncılık, 1995.

Cîven, Molla Cîven b. Ebû Saîd b. Ubeydullah el-Haneffî es-Sıddîkî. *Şerhu nûri'l-envâr 'ale'l-Menâr*, (Nesefî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte). 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts..

Haskefî, Muhammed Alâüddîn Ali. *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*. Thk. Muhammed Berekât. Dımaşk: Mektebetü'l-İmâmî'l-Evzâî, 1413/1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Hâşiyetü nesemâti'l-eshâr*. 2. Baskı. Mısır: y.y., 1399/1979.

İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Firiştâ el-ma'rûf b'İbn Melik. *Şerhu'l-Menâr*. Thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdî. 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010.

İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim el-Halebî. *Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr l'İbn Melek*, (*Şerhu'l-Menâr ve havâşih min ilmi'l-usûl* içinde). 2 cilt. İstanbul: y.y., 1315.

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1317.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menârü'l-envâr*, (İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı ile birlikte). Thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdî. 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Menâru'l Envâr*. Trc. Duman, Soner-Güman, Osman-Kaya, Süleyman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Keşfü'l-esrâr -Şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*-. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts..

Özcan, Tahsin. "Pîr Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Pezdevî, Fahrülislâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vüsûl)*, (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte). Thk.

Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 4 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

Pîr Mehmed, Pîr Mehmed b. Yûsuf el-Karamânî. *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*. İzmir, 805: 167b-172b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Ruhâvî, Yahyâ er-Ruhâvî el-Mısırî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr, (Şerhu'l-Menâr ve havâşih min ilmi'l-usûl içinde)*. 2 cilt. İstanbul: y.y., 1315.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh li-metni't-Tenkîh*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Subeyh ve evlâdüh, 1367.

Secâvendî, Sirâcüddîn Muhammed. *Metnü's-Sirâciyye fi'l-ferâ'iz fi sevbihî'l-cedîd*. Thk. Muhammed Masum b. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1420/1999.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1436/2015.

Tâcüşşerîa, Mahmûd b. Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî el-Hanefî. *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye*. Thk. Ahmed Mahmûd eş-Şahâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 cilt. 32. Baskı. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1431/2010.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 435 - 469

Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler
Some Basic Issues in the Formation Process of Islamic Religious Course in Germany

Semra Çinemre

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Trabzon/Türkiye
Assist., Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education
Trabzon/Turkey
e-mail: semra.cinemre@ktu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2924-1129>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Semra Çinemre, "Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 435 - 469.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Almanya’da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler*

Öz

Almanya’ya ilk misafir işçi göç dalgasının üzerinden yarım asrı aşkın süre geçmiş ve ülkede Müslüman nüfus artık dört ayrı kuşağa genişlemiştir. İki binli yılların başından itibaren de Alman devlet okullarına devam eden Müslüman öğrenci sayısının 700 ila 900 bin arasında değiştiği görülmektedir. Bu sosyo-demografik gerçeklik ve İslam’ın Almanya’da “Türk göçmenlerin yabancı dini” olmaktan çıkarak toplumun bir parçası haline geldiği kabulü karşısında artık Müslüman öğrencilere yönelik bir İslam din dersinin gerekliliğinden ziyade bu dersin nasıl verilebileceği tartışılmaktadır. Meseleye biraz daha yakından bakıldığında ise Almanya’da İslam din dersi konusunun çok yönlü sorunlarla iç içe olduğu; bu konunun uzun yıllardır gerek akademik camianın gerekse politikanın ve kamuoyunun en önde gelen gündemlerinden birini teşkil etmeye devam ettiği görülmektedir. Bu makalenin amacı Almanya’da İslam din dersinin teşekkül sürecindeki tartışmalı bazı temel meseleleri arka planıyla ele almaktır. Bu konular; muhatap dinî cemaat, dersin içeriği, dersin dili ve dersin öğretmeni başlıkları halinde incelenecektir. Çalışmada, Almanya’da, anayasaya uygun düzenli bir İslam din dersi yolunda birtakım gelişmeler yaşanmakla birlikte hâlen çok sayıda sorunun olduğu ortaya konmuştur. Bunlardan öne çıkan bazıları; dersi yürütme yetkisini üstlenecek tek bir Müslüman dinî cemaatin halen olmaması ve ders uygulamalarının geçici ara çözümlerle çoğunlukla belli bir tarihle sınırlandırılması; ders muhtevasının anayasa ile çelişen bir yönünün olup olmaması ve İslam içi çoğulluğu ne derece göz önünde bulundurduğu; İslam dinî kavramlarının Arapça, Türkçe veya Almanca hangi dilde kullanılacağı; sahada artan öğretmen açığının ne kadar sürede kapatılacağı ve İslam din dersi öğretmenlerinin, dersi verme yetkisi için bir icazet alıp almayacağı, alacaksa bu yetkiyi kendilerine kimin vereceği üzerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Din eğitimi, Almanya’da İslam din dersi, Almanya’da Müslüman öğrenciler, muhatap partner, ders içeriği, ders dili, öğretmen.*

Some Basic Issues in the Formation Process of Islamic Religious Course in Germany

Abstract

More than half a century has passed since the first guest worker immigration wave to Germany, and Muslim presence in Germany has now expanded to four separate generations. Since the early 2000s, the number of Muslim students attending German public schools has reached 700 to 900 thousand. In the face of this socio-demographic reality, it is discussed how to give this lesson rather than the necessity of an Islamic religion course for Muslim students. When the issue is considered closely, it is seen that the subject of Islamic

* Bu çalışma, yazarın “Almanya’da İslam Din Dersleri ve Almanca Din Dersi Kitaplarının İçerik Analizi” başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye, 2017).

This article is extracted from author’s PhD Dissertation entitled “Islamic Religious Courses in Germany and Content Analysis of Religious Education Textbooks Written in German”. (PhD Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun/Türkiye, 2017).



religious courses in Germany is intertwined with multidimensional problems. These have long been one of the most prominent agendas of the academic community, politics and the public. The aim of this article is to provide a comprehensive overview of some of the main controversial issues in the process of the formation of Islamic religious courses in Germany. These topics include; the interlocutor religious community, the content of the course, the language of the course and the teacher of the course. At the end of the study, it is concluded that although there are some developments in Germany on the way to a regular constitutional Islamic religious courses, there are still many problems to be solved.

Key Words: *Religious education, Islamic religious course in Germany, Muslim students in Germany, interlocutor partner, course content, course language, teacher.*

GİRİŞ

Günümüzde (2018), ilk göç hareketinin üzerinden yarım asırdan fazla zaman geçmiş ve artık Müslümanların Almanya’da dört ayrı kuşağa genişleyen varlığından söz etmek mümkün olmuştur. Hiç kuşkusuz bu göç ve yerleşim serüveni boyunca Müslümanlarla ilgili gerek politik, ekonomik, akademik ve hukuki sahada gerekse kamuoyunda çok çeşitli soru ve sorunlar gündeme gelmiştir. Bu konular, bir taraftan Müslümanların ihtiyaç, talep ve beklentileri, diğer taraftan da Alman Hükümeti’nin politika ve ilkeleri arasında çok yönlü ve çok taraflıdır. İşte bunlar içerisinde uzun yıllardır farklı taraflarca tartışılmalı bir mesele de Müslüman öğrenciler için İslam din dersleridir. Hatta bazı araştırmacılara göre, Federal Almanya Cumhuriyeti’nde, anayasanın 7(3) Maddesine uygun, düzenli bir ders olarak İslam din dersinin konulması kadar uzun ve tartışmalı bir okul politika projesi daha olmamıştır.¹

Konuya biraz daha yakından bakıldığında, Alman okullarında İslam din dersinin tarihi gelişiminin misafir işçilerin ülkeye yerleşim süreciyle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim bu derse yönelik ihtiyaç, henüz 1970’lerin sonunda misafir işçilerin, ailelerini de yanlarına almaya başlamasıyla fark edilmiş ve ihtiyacı karşılamaya yönelik ilk adım da 1978 yılında atılmıştır.² Fakat gerek hukuki bazı gereklerin henüz karşılanmamış olması gerekse diğer bazı konulardaki hazırsızlık, yetersizlik veya başarısızlıklardan ötürü ya da farklı gerekçelerle ders, bağımsız bir “İslam din dersi” (*Islamischer Religionsunterricht*) yerine; çoğunlukla “Ana Dili Tamamlama Dersi” (*muttersprachlicher Ergänzungsunterricht-MEU*) kapsamında “İslam bilgisi” (*Islamische Unterweisung*) türünde sunulmuştur. İslam din dersi ile ne kastedildiğini açıklığa kavuşturmak için konu-

1 Rabeya Müller, “Schuldidaktik des Islamischen Religionsunterrichts und ihre Relevanz für interreligiöse Aspekte”, *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, ed. Thomas Bauer ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 49; Michael Kiefer, “Aktuelle Entwicklungen in den Ländern: Art und Umfang der bestehenden Angebote, Unterschiede, Perspektiven”, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*, haz. Deutsche Islam Konferenz (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011), 60.

2 Krş. Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen: Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs* (Münster: Lit Verlag, 2005), 89; Simone Spriewald, *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen* (Berlin: Tenea Verlag, 2003), 235.

ya din-devlet ilişkileri ve anayasal zemin çerçevesinden bakıldığında, din özgürlüğü hâkim olan Almanya'da, anayasanın 7(3) Maddesi'nin dinî cemaatlerle devlet arasında işbirliğine dayanan, mezhebe dayalı bir din dersini garanti altına aldığı görülmektedir.³ İşte bu temele dayanarak Katolik ve Protestan Kiliseleri ile Yahudi Cemaati başta olmak üzere, kamu tüzel kişilik statüsü edinmiş olan pek çok dinî cemaat, devletle işbirliği halinde kendi din dersini organize edip yürütmektedir. Ne var ki, Almanya'da sayısı dört milyonu bulan Müslümanlar, İslam dinine mensup tüm inananları temsil vasfına sahip bir çatı cemaat oluşturamadığından, İslam din dersini anayasaya uygun statüde verme hak ve yetkisine de sahip değildir. İslam'da Kilise benzeri kurumsal bir yapının bulunmaması ve Almanya'daki Müslümanların etnik/kültürel çeşitliliği ve yorum farklılıkları göz önüne alındığında, böyle bir yapı altında birleşmeleri zor görünse de farklı dönemlerde bazı Müslüman derneklerin bu konuda birtakım teşebbüsleri olmuş, ancak bunların hiçbirine olumlu cevap alınamamıştır. Fakat öte yandan, geçen yıllarla birlikte Alman okullarına devam eden Müslüman öğrenci sayısının 700 ila 900 bin⁴ civarına ulaşmasıyla İslam din dersi konusundaki gereklilik, farklı taraflarca yadsınamaz bir gerçek haline gelmiştir. Bu bağlamda, özellikle 2000'li yılların başından itibaren Alman Hükümeti, Müslüman öğrencilerin, dinlerini öğrenerek kimlik gelişimlerine katkıda bulunmak; radikal bazı kurs, grup ve hocaların önüne

3 Mathias Rohe, "Spezifische Rechtsprobleme des Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland", *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, ed. Thomas Bauer ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 79.

4 Krş. Friedhelm Kraft, "Muslimische Kinder und Das 'Recht auf Religion': Der lange Weg zu einem islamischen Religionunterricht", *Islamischer Religionsunterricht – Wohin Führt der Weg? – Zwischenbilanz und Ausblick*, ed. Christoph Dahling-Sander ve Friedhelm Kraft (Hannover: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 2006), 18; Deutsche Islam Konferenz, "Islam im Schulalltag", erişim: 25 Haziran 2016, <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/IslamBildung/Schulalltag/schulalltag-inhalt.html>; Thomas de Maiziére, "Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Ein wertvoller Beitrag zur Integration", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*, haz. Deutsche Islam Konferenz (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011), 14; Peter Müller, "(Religions-) Paedagogische Überlegungen", *Islamischer Religionsunterricht–Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*, ed. Urs Baumann (Frankfurt: Lembeck, 2001), 163-181, Akt. Hacı-Halil Uslucan, "Islamischer Religionsunterricht in Deutschland–Erwartungen und Vorbehalte", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*, haz. Deutsche Islam Konferenz (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011), 28.

geçmek, dolayısıyla dinî aşırılığı önlemek; öğrencilerin, toplumdaki dinî ve kültürel çeşitlilikten haberdar olarak karşılıklı tolerans ve anlayış geliştirmelerini sağlamak; dil yeterliklerini desteklemek, ülkeyle özdeşleşmelerini sağlamak ve böylelikle genel olarak topluma entegrasyonlarına katkı sunmak gibi amaçlarla İslam din dersi verilmesinin gerekliliğinden yana bir duruş sergilemiş ve çözüm bekleyen muhatap partner⁵ sorununa rağmen bazı somut adımlar atmıştır. Örneğin, birçok eyalette bu ihtiyaca binaen pilot uygulamalar yapılmasına imkân tanınmış ve ders, uzun yıllar “deneme” statüsünde verilmeye devam etmiştir. Muhatap partner konusunda da her eyalette görece farklı ara çözümlere gidilmekle birlikte; Hükümet’in eğilimi, genellikle çeşitli Müslüman birliklerden temsilciler ile Hükümet kanadından bazı yetkililerin ve çeşitli alanlardan bazı uzmanların bulunduğu konsey ve yuvarlak masaların kurulması yönünde olmuştur. Böylelikle süreç, anayasaya uygun düzenli bir İslam din dersi yolunda ilerlerken, dersi verecek öğretmenlerin yetiştirilmesi için üniversite düzeyinde bazı birimlerin kurulması ve öğretim materyali ile ders kitabı geliştirilmesi konularında örnek çalışmalar, özellikle 2008 yılından itibaren görünür olmaya başlamıştır. Hâlihazırda Almanya’da İslam din eğitiminin bu gelişim sürecinde tartışılan en önemli konular; muhatap dinî cemaat sorunu, dersin öğretmenleri, öğretmenlerin eğitimi, bu bağlamda Almanya’da bu ihtiyacı karşılayacak yüksek din öğretimi kurumları, ders kitap ve materyalleri, dersin dili ve dersin içeriğinin anayasayla uyumu çerçevesindedir. Bu çalışmanın amacı da Almanya’da İslam din dersinin teşekkül sürecindeki bu temel bazı meseleleri ortaya koymaktır. İslam din dersinin teşekkül süreci ile özellikle son on yıldaki (2008-2018) gelişmeler kastedilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın genel amacına ulaşmak için şu sorulara cevap aranmıştır: Almanya’da İslam din dersi konusunda 2018

5 Federal Almanya’da devlet, seküler bir tavır benimseyerek tüm dinlere yönelik tarafsızlık ilkesini korumakta; bununla birlikte toplumun huzur ve refahına dayalı bir pragmatizmle dinî hizmetler alanında Kilise ile işbirliği kurmaktadır. Kilise’nin yanı sıra diğer bazı dinî cemaatler de birtakım kriterleri karşılama kaydıyla kamu tüzel kişilik statüsü edinme ve böylece kendi dinî-sosyal hizmetlerini –kanunlar çerçevesinde– bağımsız olarak düzenleyip yürütme imkânına sahiptir. Devlet, bu dinî cemaatlerle bazı konularda işbirliği ve görüşmeler yapar. Bu anlamda devlet, dinî cemaatleri kendisine muhatap edindiği partnerler olarak görür. “Muhatap partner” kavramı ile kastedilen budur. Bu çalışmada muhatap partner ve muhatap dinî cemaat kavramları kabaca aynı manada kullanılmıştır. İlkinde partner, ikincisinde ise dinî cemaat olmakla vurgu yapılmaktadır. Çalışmanın “Muhatap Dinî Cemaat” başlığı altında konuyla ilgili daha detaylı bilgilere yer verilmiştir.

yılı itibariyle hangi aşamaya gelinmiştir? Geline bu aşamada tartışmalı olan bazı konular nelerdir? Bu bağlamda çalışma, İslam din derslerinin özellikle son on yılda ulaştığı aşamadaki temel meselelerle sınırlıdır. Nitekim anayasaya uygun düzenli bir İslam din dersi yolunda; birçok eyalette çeşitli İslam din dersi model uygulamalarının giderek yaygınlaştırılması, dersi verecek öğretmenlerin yetiştirilmesi için üniversite düzeyinde bazı birimlerin kurulması ve öğretim materyali ile ders kitabının geliştirilmesi gibi somut adımlar özellikle son on yılda atılmıştır. Bu çalışma da İslam din derslerinde ulaşılan nihai aşamayı ortaya koyma amacı taşıması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Almanya'da İslam din dersleri, daha önce de vurgulandığı üzere, Müslüman misafir işçilerin ülkeye göç ve yerleşim sürecine paralel gündeme gelmiş olan bir meseledir. Tabiatıyla o vakitten günümüze İslam din dersleri akademik, siyasi ve hukuki saha başta olmak üzere pek çok perspektiften tartışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında konu üzerinde yapılmış birtakım çalışmalar olduğu ve yeni çalışmalara gerek olmadığı düşünülebilir. Oysa İslam din dersleri, özellikle 11 Eylül 2001 tarihinden sonra Almanya'da farklı bir anlam kazanarak yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, *Alman İslam Konferansı* başta olmak üzere pek çok kongre, çalıştay, sempozyum, makale ve tezin konusu olmuş ve genel olarak da kamuoyu gündemini yoğun bir şekilde meşgul edegelmiştir. Son on yılda dersle ilgili yaşanan gelişmelere bakıldığında da Almanya'da İslam din derslerinin aktüel bir mesele olduğu, nitekim hemen her yıl konuyla ilgili bir gelişme yaşandığı, yaşanan bu gelişmelerin sahadaki uygulamalarında birtakım sorunların tecrübe edildiği, bu sorunlara karşılık yeni adımların atıldığı ve tüm bu süreçlerin de İslam din derslerinin teşekkülü bağlamında yakından takip edilmesi gerektiği açıktır.⁶ Şu haliyle bu konuda gelişmeleri takip eden, aktüel değeri olan çalışmalara ihtiyaç olduğu ortadadır. Fakat ülkemiz akademik camiasında bu alandaki gelişmeleri yakından takip eden, mevcut durumu etraflıca analiz eden ve özellikle de İslam din dersinin teşekkül sürecindeki temel sorunları ortaya koyan çalışmaların sayılı olduğu görülmektedir. Bu noktada, makalenin başlığı olan "Alman-

6 Giessen Üniversitesi *İslam İlahiyatı ve Din Pedagojisi* kürsüsü öğretim üyesi Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya'ya göre İslam din dersi ile ilgili sürekli olarak bir değişim ve gelişme yaşanmaktadır. Dolayısıyla dün yapılan çalışmalar bugünkü mevcut durumu izah etmekten uzak olduğu gibi, bugün yapılan çalışmalar da yarını izah etmekten uzak kalacaktır. Bk. Yaşar Sarıkaya, "Almanya'da İslam Din Dersi: Talepler, Uygulamalar, Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (2008): 129.

ya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler" bağlamına yakın olan üç çalışma olduğu, bunların da 2008 ve 2010 tarihli olduğu tespit edilmiştir.⁷ Bu makalenin, gerek konu ile ilgili gelişmeleri doğrudan Almanca kaynaklara erişerek ortaya koyması gerekse diğer çalışmalardan farklı olarak özellikle son on yıldaki gelişmeleri ele alması açısından özgün ve aktüel bir çalışma olacağı düşünülmektedir.

Makalede Almanya'da İslam din derslerinin teşekkül sürecindeki temel meseleleri tespit etmek amacıyla geniş bir Almanca literatür taraması yapılmıştır. Bunun için Almanya'nın Osnabrück ve Münster şehirlerinin üniversite kütüphanelerinden konuyla ilgili birincil kaynaklara erişilmiştir. Güncel gelişmelere de üniversitelerin, dinî cemaatlerin ve eyaletlerin eğitim/kültür bakanlıklarının resmî internet sitelerinden erişilmiş ve çalışmada verilen tüm bilgilere kaynak gösterilmiştir.

Yapılan literatür taraması neticesinde Almanya'da İslam din derslerinin en temel meselelerinin; muhatap dinî cemaat, dersin öğretmenleri, öğretmenlerin eğitimi, bu bağlamda Almanya'da bu ihtiyacı karşılayacak yüksek din öğretimi kurumları, ders kitap ve materyalleri, dersin dili ve dersin içeriğinin anayasayla uyumu çerçevesinde olduğu tespit edilmiştir. Sayılan bu konuları sistematik bir şekilde ortaya koymak amacıyla temayüz eden dört başlık belirlenmiştir. Buna göre çalışmada İslam din dersi çerçevesinde tartışılan temel meseleler; muhatap dinî cemaat, dersin içeriği, dersin dili ve dersin öğretmeni başlık sırası ile ele alınmıştır.

1. MUHATAP DİNİ CEMAAT

İslam din dersinin yürütülmesi konusundaki yasal arka plan her

7 Yaşar Sarıkaya, "Almanya'da İslam Din Dersi: Talepler, Uygulamalar, Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (2008): 127-144; Tuba Işık Yiğit, "Almanya'da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 299-314; Yusuf Adıgüzel, "Almanya'daki Devlet Okullarında İslam Din Dersi Sorunu ve Çözüm Arayışları", *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (2010): 59-72.

Bu üç makale dışında; Halise Kader Zengin, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 245-268 künyeli çalışmada yazar, "İslam Din Dersine İlişkin Tartışmalar" alt başlığı kapsamında iki sayfa çerçevesinde bu makalenin problem durumuna temas etmiştir.

Ülkemizde bu makalenin temel problemi bağlamı dışında, Almanya'da İslam din derslerini konu edinen çalışmalar elbette mevcuttur. Bu çalışmalar genel olarak; Almanya'da (herhangi bir eyalette) uygulanmakta olan İslam din dersi modelleri, ebeveyn ve öğrencilerin İslam din dersinden talep ve beklentileri gibi konulara odaklanmaktadır.

ne kadar kompleks olsa da; dinî cemaat hüviyetini edinememiş olmak bu konuda en önemli engel olarak görülmektedir. Gerçekten de Almanya'da İslam din dersi üzerinde 20 yılı aşkın süredir devam eden tartışmalara bakıldığında, bunların artık dersin gerekliliğinden ziyade onu anayasal açıdan devletin karşısında muhatap partner olarak kimin vereceği üzerine olduğu görülmektedir.⁸ Konunun anlaşılır kılınması açısından öncelikle Almanya'da dinî cemaat statüsünü ortaya koyan anayasal çerçeveye kısaca yer vermek gerekmektedir.

Almanya'da devletin anayasada tanımlanmış resmî bir dininin olmadığı ve ilke itibariyle din-devlet ilişkilerini ayırarak nötr bir tutum benimsediği görülmektedir. Ancak burada, Alman hukukundaki din-devlet ayrılığı ilkesinin Fransa ya da Birleşik Krallık örneğinden daha farklı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Nitekim Fransa'da din ve devlet işlerinin her türlü temâsı, mutlak ayrılık ilkesi gereğince laikçi bir tepkiyi harekete geçirirken; Almanya, seküler bir devlet olmanın temel şartı olarak devletin tarafsızlığı ilkesini korumakta ve toplumun huzur ve refahına dayalı bir pragmatizmle, Kiliseyle işbirliği içerisinde çalışmaktadır. Hatta Alman Kilise-devlet hukukuna göre, devletin din ve mezheplere yönelik tam bir kayıtsız olma tutumu, aslında dinsizlik (*Areligiositaet*) lehine tek taraflı bir tutum olacağı için aynı zamanda tarafsızlık ilkesinin ihlali anlamına gelmektedir. İşte Weimar Anayasası da bu nötrlük prensibi gereğince dinle ilişkisini “Kilise” değil, “dinî cemaat”ler üzerinden belirlemiştir.

Kilise dışındaki diğer dinî cemaatlerle ilgili duruma bakıldığında devletin, tarafsızlık ilkesi gereğince kendisini herhangi bir dinle özdeşleştirmese de, tüzel kişilik statüsündeki dinî cemaatlerle yakın işbirliği halinde olduğu görülmektedir. Buna göre devlet, dinî cemaat oluşturma özgürlüğünü korumakta ve her dinî cemaat de kendi işlerini –kanunlar

8 Mouez Khalfaoui, “Gaengige Erwartungen und Erziehungsvorstellungen der Muslime: Was die Zufriedenheit verbirgt?”, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann (Göttingen: V & R Unipress, 2010), 114; Irka-Christin Mohr, *Islamischer Religionsunterricht in Europa: Lehrtexte als Instrumente muslimischer Selbstverortung im Vergleich*, (Bielefeld: Transcript Verlag, 2005), 38; Janbernd Oebbecke, “Das Grundgesetz und der Religionsunterricht”, *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*, ed. Bülent Uçar ve dğr. (Osnabrück: V & R Unipress, 2010), 59; Hamideh Mohagheghi, “Islamischer Religionsunterricht aus Sicht der Muslime in Deutschland”, *Was soll ich hier?: Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, ed. Harry Harun Behr ve dğr. (Münster: Lit Verlag, 2010), 223.

çerçevesinde- bağımsız olarak düzenleyip yürütmektedir. Kamu tüzel kişi niteliğinde olan dinî topluluklar, bu hüviyetlerini muhafaza ederken; diğer aday dinî topluluklar da öne sürülen şartları taşımaları halinde “kamu hukukuna tâbi kurum” statüsüne alınmayı talep edebilirler. Farklı kaynaklara göre, dinî cemaat olarak tanınmak için belirlenmiş kriterler şunlardır:

- Dinî cemaatin sağlam/kurulu bir yapısı olmalıdır.
- Anayasanın 7(3) Maddesine göre cemaatin meşru bir aktifliği olmalıdır.
- Temel hak ve özgürlüklere düşman olmamalı, anayasaya sadakat ahdini tutmalıdır.
- Üyelik kuralları açık ve net olmalıdır.
- Gerçek kişi rolü üstlenmeli, doğal kişileri kapsamalıdır.
- Büyük bir grubu temsil etmelidir.
- Belli bir süre için devamı garanti olmalı, üyeler geçici olarak bir araya gelmemiş olmalıdır.
- Dışarıya doğru temsil gücü olmalıdır.
- Ortak bir dinî inanç olmalı; birliktelik, asgari olarak belirlenmiş bir inanç içeriğine sahip olmalıdır.
- Birliğin mensupları, inançlarını sadece kısmi olarak değil; kapsamlı bir şekilde gerçekleştirebilmelidir.
- Dinî-sosyal ağırlığı olmalı, içerik bakımından bilgi verici olmalıdır.
- Dinî cemaat, kendisini dinî uygulamalara adanmalıdır. Bu, sosyal ve kültürel aktiviteleri dışlamaz; sadece onların da dinî bir temel amacının görülebilir ve makul olması gerekmektedir.
- Düşünce ve tutum olarak özgürlükçü olmalı, demokratik anayasal düzene pozitif yaklaşmalı, politik ve(ya) ekonomik açılardan yurt dışından bir yönetme/kontrol mekanizması olmamalıdır.⁹

9 Krş. Kurt Graulich, “Religionsgemeinschaften und Religionsunterricht nach Art. 7. Abs. 3 GG”, *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, ed. Christine Langenfeld ve dğr. (Ergebnisse des Works-

Dinî cemaatlere sunulan pek çok hak ve imtiyaz, bahse konu olan kamu tüzel kişilik statüsü ile doğrudan bağlantılıdır. Bu haklardan bazıları; vergi toplama, kamusal nitelikte toplu sözleşmeler yapabilme, sosyal yardım organizasyonları düzenleyebilme, belli vergi istisnaları ve kolaylıklarından yararlanabilme, kamu kurum ve kuruluşlarında örneğin; cezaevi, ordu, hastane, huzurevi ve bakımevlerinde dinî hizmet sunabilme ve din görevlisi ismi atamadır.

Sonuç olarak dinî bir cemaat hüviyetini edinmiş olmanın, Almanya'da yaşayan Müslümanların dinle ilgili birçok sorununu olduğu gibi, anayasaya uygun İslam din dersi sorununu çözmede de kilit noktayı teşkil ettiği bilinmelidir. Bu noktada muhatap partner sorununu ele almadan önce, Müslümanların teşkilatlanma konusundaki serüvenlerine kısaca bakmak konuya bir çerçeve sunması bakımından yararlı olacaktır.

Misafir işçilerin Almanya'ya yerleşmeye başladıktan sonra, aktif bir toplum hayatı yaşamak için öncelikle kendi içlerinde organize oldukları görülmektedir. Dinî ihtiyaçlarını karşılamak üzere tercih ettikleri yasal kuruluş şekli de tescilli dernek, birlik ve organizasyonlar olmuştur.¹⁰ Dü-

hops an der Georg-August-Universitaet Göttingen, 2. Juni 2005), 82-83; Bernd Küster, "Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz zur Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann (Osnabrück: Universitaetsverlag, 2010), 34; Irene Schneider, "Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im saekularen pluralistischen Staatswesen", *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, ed. Christine Langenfeld ve dğr. (Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universitaet Göttingen, 2. Juni 2005), 66; Axel Emenet, *Verfassungsrechtliche Probleme einer islamischen Religionskunde an öffentlichen Schulen – Dargestellt anhand des nordrhein-westfaelischen Schulversuchs 'Islamische Unterweisung'*, (Frankfurt am Main: Haensel-Hohenhausen, 2003), 103, 154-168, 215, 245, Akt. Massoud Hanifzadeh, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen*, (Marburg: Tectum Verlag, 2010), 254; Heinrich de Wall, "Mitwirkung von Muslimen in den Laendern: Religionsverfassungsrecht und muslimische Ansprechpartner", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*, haz. Deutsche Islam Konferenz (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011), 93.

- 10 Müslümanların bir araya gelerek kurdukları yapılar farklı kaynaklarda çeşitli isimlerle anılmaktadır. Bu konuda en sık rastlanan isimler şunlardır: "Dernek/birlik" (*Verein/Verband*), "kuruluş/organizasyon" (*Organisation*), "İslami/dinî topluluk" (*islamische/religiöse Gemeinde*), "İslami/dinî cemaat" (*islamische Gemeinschaft/Religionsgemeinschaft*); bazı Türkçe kaynaklarda "örgüt", "teşkilat" ve "kuruluş" gibi isimler de geçmektedir. Alman İslam Konferansı eski üyesi ve TBMM 26. dönem mil-

zenli olarak 70'li yıllardan sonra başlayan dernekleşme sürecini ise sonraki yıllarda gittikçe daha güçlü şekilde kurumsallaşan teşkilat ve konfederasyonlar izlemiştir. Bu organizasyonların büyük çapta hizmet veren başlıcaları; İslam Kültür Merkezleri Birliği (*Verband der Islamischen Kulturzentren-VIKZ*),¹¹ İslam Toplumu Milli Görüş (*Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e. V.-IGMG*),¹² ve Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'dir (*Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.-DİTİB*).¹³

Burada görece en tanınır olanlarına yer verilen bu birlikler,¹⁴ muhatap partner olma sorununa çözüm sağlamak amacıyla süreç içerisinde bir araya gelerek daha kapsamlı olan çatı kuruluşları ve şemsiye birlikleri oluşturmuştur.¹⁵ Almanya'da bugün Müslüman dinî kuruluşları çatısı altında toplayan başlıca şemsiye birlikler; İslam Konseyi (*Islamrat*)¹⁶ ve Almanya Müslümanlar Merkez Konseyi'dir (*Zentralrat der Muslime-ZMD*).¹⁷ Hem Islamrat hem de Zentralrat, kendi içinde yaklaşık 2400 İslami birliğe

letvekili Mustafa Yeneroğlu'nun tespitine göre, Müslümanların kendi tanımlamaları aslında "İslami cemaat" kavramıdır. Ancak Alman İslam Konferansı ve dengi kurumların resmî hiçbir belgesinde kimliği tanımlayan ve hak doğuran bu "cemaat" kavramı kullanılmamakta; bunun yerine özellikle "kuruluş" kavramı tercih edilmektedir. Bk. Mustafa Yeneroğlu, "Alman İslam Konferansıyla Müslümanların Nesneleştirilmesi", *Almanya'da Müslümanlar: Toplumsal Etkileşim Sürecinde Sorun ve Perspektifler*, ed. Yılmaz Bulut (Ankara: Kadim Yayınları, 2014), 235.

- 11 Bk. Verband der Islamischen Kulturzentren, "Willkommen", erişim: 12 Kasım 2015, <http://www.vikz.de/>.
- 12 Bk. Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e.V., "Selbstdarstellung", erişim: 13 Kasım 2015, <https://www.igmg.org/selbstdarstellung/>.
- 13 Bk. Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V., "Gründung und Struktur", erişim: 26 Ağustos 2015, <http://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de>.
- 14 Elbette Almanya'daki İslami-dinî cemaatler burada sayılanlardan ibaret değildir. Ancak çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak başlıca birliklere yer verilmiştir. Diğer derneklerin sadece isimlerini vermek gerekirse: Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu (*ADÜTDF-1978*) ve ondan ayrılarak kurulan Avrupa Türk-İslam Birliği (*ATİB-1987*) ile Avrupa Türk-Kültür Dernekleri Birliği (*ATB-1994*). Daha ayrıntılı bilgi için bk. Thomas Lemmen, *Islamische Vereine und Verbaende in Deutschland*, (Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2002), 58-61; Erkan Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği: Din ve Entegrasyon*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 150-158.
- 15 Spriewald, *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht*, 31, 138.
- 16 Bk. Islamrat, "Selbstdarstellung", erişim: 3 Eylül 2015, <https://www.islamrat.de/selbstdarstellung/>.
- 17 Bk. Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., "Selbstdarstellung", erişim: 3 Eylül 2015, <http://zentralrat.de/2594.php>.

sahiptir.¹⁸ Bu özelliğiyle Müslümanları temsilde güçlü görünen her iki çatı kuruluş da kendilerini Müslümanların ilgi ve ihtiyaçları için bir danışma ve karar organı olarak görmektedir.

Alman Hükümeti, 2000'li yılların başına gelindiğinde her ne kadar muhatap sayısı ikiye inmiş olsa da; yine tek bir muhatabı olmadığı gerekçesiyle kimi zaman Zentralrat, kimi zaman da Islamrat ile görüşmeler yapmış; bu iki organizasyon olmazsa, diğer oluşumlarla bir araya gelmiştir.¹⁹ Eylül 2006'da Berlin'de ilki düzenlenen Alman İslam Konferansı'na resmî devlet temsilcilerine muhatap olarak Müslümanları temsilen DİTİB, VIKZ, Zentralrat ve Islamrat teşkilatları davet edilmiştir. Konferanstan yaklaşık altı ay sonra bu dört teşkilat, bir araya gelerek Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi (*Koordinationsrat der Muslime in Deutschland-KRM*) isimli yeni bir konsey kurmuştur.²⁰

Müslümanların muhatap partner olma girişimlerine kısaca bakıldıktan sonra bu konuda toplumsal ve hukuki boyutta çok yönlü problemlerle karşı karşıya olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu sorunların en önde geleni temsil sorunudur.²¹ İslam dininde, Hıristiyan Kiliselerinde olduğu gibi resmî bir dinî üyelik olmadığından, dine mensup olan kişiler temsil eden bir kurum da bulunmamaktadır.²² Diğer bir husus da dinî

18 Hildegard Becker, "Der organisierte Islam in Deutschland und einige ideologische Hintergründe", *Integration und Islam (Nürnberg, 21-22 Juni 2005)*, haz. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge-BAMF (Bonn: Tagungsband, 2006), 67. Bu birlikler içerisinde DİTİB yoktur. Zira İslambilimci ve gazeteci Michael Kiefer'in belirttiğine göre DİTİB, Türk Hükümeti'ne sıkı bağlılığı nedeniyle Zentralrat ya da Islamrat ile birlikten kaçınmıştır. Bk. Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 44-45.

19 Zentralrat ve Islamrat kadar etkili ve geniş çaplı olmayan diğer iki üst kuruluş da "İslam Arşivi Merkez Enstitüsü" (*Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland*) ve "Müslüman Akademisi"dir (*Muslimische Akademie in Deutschland*). Daha detaylı bilgi için bk. Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği*, 172-173.

20 Krş. Servet Sağıncı, "Almanya Kuzey Ren-Westfalya Eyaleti'ndeki Devlet İlkokullarında Uygulanan İki Tür İslam Din Dersi Modeli: İslamDersi (Islamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde)", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015): 20; Adıgüzel, "Almanya'daki Devlet Okullarında 'İslam Din Dersi' Sorunu ve Çözüm Arayışları", 65.

21 Temsil sorunu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Werner Schiffauer, "Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repraesentativtaet: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung", *Der Islam in Europa, Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, ed. Alexandre Escudier (Göttingen: Wallstein Verlag, 2003), 143-159; Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 77.

22 Emenet, *Verfassungsrechtliche Probleme einer islamischen Religionskunde an öffentlic-*

cemaat tanımının çok belirsiz ya da çok çeşitli olmasıdır.²³ Almanya'daki Müslümanların son derece dağınık olması ve politik ilkeler açısından olduğu gibi milliyet, etnisite ve inanç açısından çeşitlilikler arz etmesi göz önünde bulundurulduğunda da kapsayıcı ve kuşatıcı bir dinî cemaat çatısı altında birleşmelerinin güçlüğü ortadadır.²⁴ Aslında dört büyük dinî cemaatin bir araya gelerek 2007 yılında kurdukları Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi, Sünni ve Şii başta olmak üzere çok sayıda İslami grup ve toplulukları içermekte ve dolayısıyla devlet okullarında İslam din dersini vermek için gerekli olan İslami-dinî çeşitlilik özelliğini taşıyor görünümündedir.²⁵ Fakat bu konsey de tanınırlık sürecine yasal açıdan katkı sağlayamamış, zira o da gerekli şartları tamamlayamamıştır.²⁶ Bu noktada, Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi'nin kuruluş hedef ve gayesi doğrultusunda gereken somut adımları atmak konusunda ihmalkar davranması ve çatısı altında bir araya gelmiş olan dört büyük organizasyonun birliktelik içerisinde çalışmak yerine bağımsız hareket etmeleri gibi nedenlerle eyalet hükümetleri muhatap partner olmaları konusunda olumsuz tavır almıştır.²⁷

hen Schulen, 169, Akt. Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 76.

- 23 Birgit Vaeth, "Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen—Zwei Modellprojekte zu seiner Etablierung in Niedersachsen", *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland: Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*, ed. Stefan Reichmuth ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 75.
- 24 Christine Langenfeld, "Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen", *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, ed. Christine Langenfeld ve dğr. (Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2. Juni 2005), 26.
- 25 Raida Chbib, "Einheitliche Repraesentation und muslimische Binnenvielfalt: Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland", *Politik und Islam*, ed. Hendrik Meyer ve Klaus Schubert (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 105-106.
- 26 Klaus Spenlen, "Perspektiven der politischen Implementierung von Islamischem Religionsunterricht", *Integrationsmedium Schulbuch: Anforderungen an islamischen Religionsunterricht und seine Bildungsmaterialien*, ed. Klaus Spenlen ve Susanne Kröhnert-Othman (Göttingen: V & R Unipress, 2012), 28; Rauf Ceylan, *Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen: Ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland*, (Hamburg: Dr. Kovač Verlag, 2008), 91.
- 27 Ramazan Kuruyüz, "Eyaletler Düzeyinde Örgütlenmeler ve Din-Devlet İlişkisi", *Almanya'da Müslümanlar: Toplumsal Etkileşim Sürecinde Sorun ve Perspektifler*, ed. Yıl-

Muhatap dinî cemaat sorununu aşabilmek için farklı Müslüman cemaatlerin girişimleri zaman zaman idari davalara kadar taşınmıştır.²⁸ Buna, muhatap partner sorununa çözüm geliştirmek için bir işbirliği anlaşması yapan Islamrat ve Zentralrat'ın Kuzey Ren Vestfalya eyaleti için sundukları önerinin Kasım 2001'de Düsseldorf İdare Mahkemesi tarafından reddedilmesi örnek olarak gösterilebilir.²⁹ Benzer şekilde her iki organizasyonun, muhatap çatı kuruluşu olarak kabul edilme talepleri Anayasa İdari Mahkemesi tarafından 23 Şubat 2005 tarihli kararında da reddedilmiştir.³⁰ Aslında anayasanın 7(3) Maddesi 2. bendi kapsamına göre bir çatı organizasyonu da dinî cemaat olma hakkı edinebilmektedir.³¹ Fakat Mahkeme, kendi dinleri temelinde verilecek bir din dersi için bu iki kuruluşun yasal hak iddialarını onaylamakla birlikte, cemaat olmak bakımından bu yetkiyi kendilerine vermeyi reddetmiştir. Zira bu şart, dinî cemaatlerin çok yönlü birtakım temel görevleri yerine getirmesi gibi bazı gerekliliklere bağlıdır.³² Bu konuda ise cemaatlerin bazı eksiklik ve yetersizliklerinden söz edilmektedir.

Muhatap partner meselesinden bakıldığında hâlihazırda (2018) Almanya'da İslam din dersinin, bir ya da birkaç Müslüman birliğin temsilcilerinin eyalet hükümetlerinin resmi temsilcileri ile bir araya geldiği konseylerde şekillendiği görülmektedir. Bu uygulamaların yürütüldüğü bazı eyaletler şunlardır: Aşağı Saksonya, Kuzey Ren Vestfalya, Baden-Württemberg, Bavyera, Hessen ve Rheinland-Pfalz. Muhatap partner çözümünü örneklemesi açısından iki eyalet örneğine yer vermek gerekirse; örneğin Aşağı Saksonya'da okul denemesinin ön aşamasında Eğitim Bakanlığı

maz Bulut (Ankara: Kadim Yayınları, 2014), 184.

28 Bk. Kraft, "Muslimische Kinder und Das 'Recht auf Religion'", 22.

29 Verwaltungsgericht Düsseldorf: *Urteil vom 2 November 2001*, (1K10519/98), Akt. Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 77.

30 Rolf Bade, "'Islamischer Religionsunterricht' – Anmerkungen zu einem Schulversuch vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen", *Islamischer Religionsunterricht – Wohin Führt der Weg? – Zwischenbilanz und Ausblick*, ed. Christoph Dahling-Sander ve Friedhelm Kraft (Hannover: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 2006), 28.

31 Langenfeld, "Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen", 23.

32 Graulich, "Religionsgemeinschaften und Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG", 82-84.

bünyesinde öncelikle bir “Yuvarlak Masa” kurulmuştur.³³ Müslüman tarafın mevcut muhatap partner sorununu çözmek için de eyalet yönetimi içerisinde bir “Şura” (*Schura*) oluşturulmuştur.³⁴ Daha sonra Kültür Bakanlığı’nın davetiyle Schura-Niedersachsen temsilcisi ile DİTİB ve Zentralrat gibi birlikler Yuvarlak Masa etrafında bir araya gelerek ders çerçevesinde çeşitli çalışmalar yapmıştır.³⁵ Bu süreçte okul uygulamaları için çerçeve hatlar oluşturulmuştur.³⁶ Yuvarlak Masa, okul ders uygulamaları boyunca İslam’ın inanç temelleri konusunda kendisine başvurulmak üzere eyaletin muhatap partneri konumunda olmuştur.³⁷ Kuzey Ren Vestfalya eyaletinde de Bakanlık, muhatap partner sorununa çözüm olarak Şubat 2011 tarihinde Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyini muhatap almış ve İslam din derslerinin nasıl yürütüleceği konusunda Konseyle ortak bir karar imzalamıştır.³⁸ Hâlihazırda İslam din dersi, muhatap partner konusunda geliştirilen bu türlü ara çözümlerle, geçici statüde de olsa devam etmektedir.

33 Bu yapı, anayasaya uygun İslam din dersleri yolunda bir geçiş formülü olarak tasarlanmıştır. Zira Yuvarlak Masa otonom bir cemaat teşkil etmeyip onun yerine ikame edilmiş bir araç rolündedir. Krş. Mark Chalil Bodenstern, *Islamisierung von Muslimen? Fragen zur Institutionalisierung muslimischer Repraesentanz und Religionslehrausbildung in Deutschland und Österreich*, (Doktora Tezi, Erfurt Üniversitesi, 2008), 70; Rebecca Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als multifaktorielle Problematik und Chance*, (Münster: Haus Monsenstein und Vannerdat, 2012), 56.

34 Spelen, “Perspektiven der politischen Implementierung von Islamischem Religionsunterricht”, 38.

35 Avni Altiner, “Erfahrungen in der Kooperation am Beispiel des islamischen Religionsunterrichts aus der Sicht des Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen”, *Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland (Berlin, 25 April 2005)*, haz. Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Bonn: Bonner Universitaets - Buchdruckerei, 2005), 43; Ceylan, *Islamische Religionspaedagogik in Moscheen und Schulen*, 130.

36 Vaeth, “Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen”, 73.

37 Heidemarie Ballasch, “Islamischer Religionsunterricht – Praxisbericht im Schulversuch in Niedersachsen”, *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, ed. Christine Langenfeld ve dğr. (Ergebnisse des Works-hops an der Georg-August-Universitaet Göttingen, 2. Juni 2005), 74.

38 Bk. Ministerium des Innern des Landes Nordrhein-Westfalen, “Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderungsgesetz)”, erişim: 24 Eylül 2017, https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_vbl_detail_text?anw_nr=6&vd_id=13088&vd_back=n728&sg=0&menu=1.

2. DERSİN İÇERİĞİ

İslam din dersleri bağlamında tartışılan en önemli konulardan birisi de böyle bir dersin içeriğinin anayasayla ne ölçüde uyumlu olacağıdır. İçerikle ilgili olarak çoğunlukla kastedilen; şeriat ve cihat gibi kavram ve konular, Kur'ân-ı Kerîm'deki şer'i sistem (idam, ellerin kesilmesi vb.), dinî özgürlük ve tolerans konusundaki hükümler, İslam'da kadının eşitsizliği iddiası ve demokratik, seküler devlet anlayışlarıyla ilgili yaklaşımlar gibi konu başlıklarıdır.³⁹ Dolayısıyla buradan hareketle İslam dinî içeriğinin anayasal gerekliliklerle uyumlu olup olmayacağı tartışılmaktadır. Derslerde anlatılan konular için hangi dinî içeriğin seçileceği, dinî metinlerin bilim ve eğitim bilimi ilkeleri çerçevesinde nasıl öğretileceği, kaynaklardaki çelişkili ifadelerle nasıl başa çıkılacağı da bu kapsamda ele alınan diğer sorunlardır.⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm içeriğine gelişim psikolojisi açısından nasıl bakılacağı konusunda standartlar olmadığı halde, Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadisin din dersi için ne ölçüde eğitim konusu olabileceği, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin anlaşılır kılınması için çocuğun seviyesine indirgenerek tercüme edilmesi durumunda içeriğin sığlaştırılması ya da tahrif edilmesi ihtimali ve bu konudaki sınırların ne olması gerektiği de gündemde olan diğer sorunlu konu başlıklarıdır.⁴¹

İçeriğe ilişkin diğer bir tartışma da İslam'ın Almanya'da homojen bir fenomen olmadığı fikrinden kaynaklanmaktadır. Tek bir İslam anlayış ve yaşayışının olmadığı; coğrafi ve sosyo-kültürel çeşitlilik içerisinde, her kültürün teolojik ve dinî geleneklerine göre farklı noktalarda ayrılabilen çeşitli İslam anlayışlarının olduğu bilinen bir gerçektir.⁴² Bu durumda, İs-

39 Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen*, 327; Spriewald, *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht*, 165.

40 Michael Kiefer, "Schulbücher für Islamischen Religionsunterricht in der Grundschule – Eine Sichtung aus islamwissenschaftlicher Perspektive", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann (Göttingen: V & R Unipress, 2010), 142.

41 Annett Abdel-Rahman, "Überlegungen zur Konzeptionierung von Unterrichtsmaterial für den Islamischen Religionsunterricht aus Autorensicht", *Integrationsmedium Schulbuch: Anforderungen an islamischen Religionsunterricht und seine Bildungsmaterialien*, ed. Klaus Spenlen ve Susanne Kröhnert-Othman (Göttingen: V & R Unipress, 2012), 82-83.

42 Küster, "Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz zur Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen", 36.

lam din dersinde öğrenci grubunun heterojen olması, sadece farklı dinî akımlar konusunda değil, kültürel bağlamda da kendisini göstermektedir. Öyleyse geniş bir Müslüman topluluğa yönelik eğitim, tüm Müslümanlar için geçerliliği olan dinî temele nasıl dayandırılmalıdır? İslam din dersi için, bu çoğulluk ve çeşitlilik göz önüne alınarak nasıl bir program içeriği oluşturulmalıdır? gibi sorular da bu kapsamda tartışılmaktadır.⁴³

Bir diğer husus da İslam din ders kitaplarındaki resimler üzerinedir. Bu konuda, özellikle ilkokulda temel bir rol oynayan resimlerin İslam din dersinde nasıl fonksiyon göreceği tartışılmaktadır. Ayrıca Müslüman öğrenciler, çok farklı kültürlerden oldukları için kitaptaki görsellerin de kültürel hassasiyet göz önünde bulundurularak resmedilme durumu yine bu bağlamda tartışılmaktadır.⁴⁴

Sonuç olarak, burada sözü edilen İslam dinî içeriğiyle ilgili Anayasa İdari Mahkemesi'nde altı çizilmiş olan kritik bazı noktalar vardır. Bu gibi hassas konularda, Alman devleti her şeyden önce kendi yasal düzeninin sorgulanmayacağından emin olmak istemektedir.⁴⁵ Bununla ilişkili olarak, Müslümanların mı Alman Anayasa hukukuna uyacakları; yoksa hukukun mu Müslümanlar için uyarlanacağı soruları Alman hukuk camiasında tartışılmaktadır.⁴⁶ İslam din dersinin içeriğinin hangi kriterlere göre ve hangi hedeflerle belirleneceği sorunu, aynı zamanda program geliştirme-ciler, ilahiyatçılar ve din eğitimcileri arasında da tartışılmaktadır.⁴⁷ Dersin içeriği ile ilgili bu tartışmalar hususen öğretim programları ve ders kitapları bağlamında ele alınmaya devam etmektedir.

43 Yaşar Sarıkaya, "Wege zu einer Islamischen Religionspaedagogik in Deutschland", *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*, ed. Bülent Uçar ve dğr. (Osnabrück: V & R Unipress, 2010), 197; Abdel-Rahman, "Überlegungen zur Konzeptionierung von Unterrichtsmaterial für den Islamischen Religionsunterricht aus Autorensicht", 80-81.

44 Abdel-Rahman, "Überlegungen zur Konzeptionierung von Unterrichtsmaterial für den Islamischen Religionsunterricht aus Autorensicht", 84.

45 Langenfeld, "Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen", 33-34.

46 de Maiziére, "Islamischer Religionsunterricht in Deutschland", 11.

47 Rauf Ceylan, "Religiöse Erziehung muslimischer Schülerinnen und Schüler – Zur Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland", *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*, ed. Bülent Uçar ve dğr. (Osnabrück: V & R Unipress, 2010), 207-208; Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen*, 104.

3. DERSİN DİLİ

Ana Dili Tamamlama Dersi kapsamında verilen İslam bilgisinden farklı olarak daha sonraki süreçlerde Alman dilinde bağımsız bir İslam bilgisi/kültürü dersi uygulanmaya başlanmıştır. Fakat bu kez, dersin Alman dilinde verilmesi, pek çok eleştiri ve övgüyü beraberinde getirmiştir.

Farklı taraflar açısından değerlendirilecek olursa; öncelikle Alman politik çevreleri ve kamuoyu açısından ders dilinin Almanca olmasının, entegrasyona katkı sağlaması bakımından olumlu karşılandığını ve desteklendiğini belirtmek gerekmektedir.⁴⁸ Ancak buna yönelik farklı taraflardan itirazlar da gelmiştir. Özellikle pek çok Müslüman Türk aile için ders dilinin Almanca olması, dil ile din arasındaki sıkı bağlantı göz ardı edildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁹ Buradaki kaygının temel nedeni de Almanca kavramların orijinal dinî terminolojiyi içerik bakımından manipüle etme, anlam kaymalarına yol açma, istenmeyen çağrışımları beraberinde getirme ve dolayısıyla geleneksel kavram ve anlayışlardan kopuş ve yabancılaşmaya neden olma ihtimalidir.⁵⁰

Öte yandan Müslüman nüfusun önemli bir kesiminin de ders dili olarak Almanca'yı destekledikleri bilinmektedir.⁵¹ Bu noktada, son yıllarda bazı Türk ailelerin de dersin Türkçe olması konusundaki taleplerinin azaldığı görülmektedir. Bu bağlamda, çocuklarının Türkçeye göre Almanca'yı daha iyi konuştuğunu ve bazı zor soruları dahi Almanca daha iyi ifade ettiklerini belirten Türk kökenli ebeveynler de bulunmaktadır.⁵² Topçuk

48 Sarıkaya, "Almanya'da İslam Din Dersi", 129, 140.

49 Krş. Halit Ev, "Almanya-Kuzey Ren Westfalen Eyaleti'ndeki İslam Din Dersleri Konusunda Bazı Tespit ve Teklifler", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu (Ankara, 17-19 Eylül 2001)*, haz. DİB ve ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 72-77; Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 22, 211.

50 Michael Kiefer, "Islamische Unterweisung in deutscher Sprache Eine Skizze zu Gründen, Problemen und Lösungsmöglichkeiten", *Islamische Unterweisung in deutscher Sprache: Berichte, Stellungnahmen und Perspektiven zum Schulversuch in Nordrhein-Westfalen*, ed. Eckart Gottwald ve Dirk Chr. Siedler (Neukirchen: Vluyn, 2001), 61-64; Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 217; Sarıkaya, "Almanya'da İslam Din Dersi", 142.

51 Mathias Rohe, "Rechtliche Perspektiven eines islamischen Religionsunterrichts in Deutschland", *Zeitschrift für Rechtspolitik (ZRP)* 33/5 (Mayıs 2000):12.

52 Krş. Ali Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016), 92; Ulrich Pfaff, "Die Aktuelle Situation der Islamischen Unterweisung in Nordrhein-Westfalen", *Islamischer Religionsunterricht*:

da 2016 tarihli çalışmasında velilere, ders dilinin Almanca olmasını anlayışla karşılama durumlarını sormuş ve soruya velilerin %90.2'si "evet" cevabı vermiştir.⁵³

Müslüman cemaatlerin dersin dili konusundaki yaklaşımlarına bakılacak olursa; Zentralrat teşkilatının önceki başkanı Nadeem Elyas'ın şu beyanati, kurumun genel yaklaşımını özetler mahiyettedir: "İslam bir dindir ve ne Türkçe ne de Arapça ile bir alakası vardır. Müslüman çocukların, şayet dinî kavramları Almanca tanımıyor ve ifade edemiyorlarsa, diyolog içerisine girmesi ve dinlerini açıklaması nasıl beklenebilir? Almanya'da birliktelik dili Almancadır."⁵⁴ Islamrat da İslam dersinin Alman dilinde verilmesinin yanı sıra, aynı zamanda bir Alman üniversitesinde öğretmenlik eğitimi almış kimseler tarafından verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.⁵⁵ İslam din dersinin Almanca verilmesini isteyen cemaatler arasında bunun nedenine yönelik görüş farklılıkları olmakla birlikte, en önde gelen argüman, Alman okullarında eğitim dilinin ancak Almanca olabileceği ve Türkçe ya da başka bir dil konusunda ısrar edilirse din eğitimi hakkının hiçbir zaman alınamayacağı endişesidir. Diğer gerekçe ise Müslümanların çoğunluğunu Türk kökenlilerin oluşturmasına rağmen, farklı etnik kökenden de çok sayıda Müslüman öğrencinin bu dersin hedef kitlesi olması ve dolayısıyla kuşatıcı bir dil olarak Almancanın kullanılması gerektiğidir.⁵⁶

Duruma öğrenciler açısından bakılacak olursa, bu konudaki amprik çalışmalar sınırlı sayıda olmakla birlikte; bilfiil İslam din dersi öğretmenliği yapmakta olan kişilerin tecrübelerinden hareketle, Alman dilinde verilen İslam din dersini, öğrencilerin başlangıçta garipsediği tespit edilmiştir.⁵⁷ Bazı İslam dersi öğretmenleri, öğrencilerinin kendilerine;

Hintergründe, Probleme, Perspektiven, ed. Thomas Bauer ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 67.

53 Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*, 97.

54 Ursula Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland: Informationen und Klärungen*, (Freiburg: Herder Spektrum, 2002), 251, Akt. Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen*, 32.

55 Bk. Ceylan, *Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen*, 105.

56 Adıgüzel, "Almanya'daki Devlet Okullarında 'İslam Din Dersi' Sorunu ve Çözüm Araışları", 68.

57 İslam bilgisi/kültürü ve İslam din dersi alanında öğretmenlik yapanların bu doğrultuda yaptıkları tecrübe paylaşımları için bk. Emel Rochdi, "Das ist uns zu Deutsch' Zur Religiösen Identität muslimischer Schülerinnen und Schüler an der Realschule", *Was soll ich hier?: Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als*

“Kelimenin Türkçesini kullanabilir miyim?”, “Siz de Türkçe biliyorsunuz, neden Türkçe konuşmuyorsunuz?” ya da “Bu sınıfta hiç Alman yok, biz niye Türkçe konuşmuyoruz ki?” gibi sorular yönelttiklerini ifade etmiştir.⁵⁸ Akdeniz de İslam dersinde Almanca dil kullanımını araştırdığı çalışmasında öğrencilerin %59'unun kendilerine açıklanmadığı sürece Almanca dinî kavramları her zaman anlamadığını, %41'inin ise anladığını tespit etmiştir. Yine aynı araştırmada bir başka soruda da öğrencilerin yarısı (%50) İslam'ı ana dillerinde öğrenmenin kendileri için daha kolay olacağını; buna karşılık %43'ü Almanca öğrenmenin, %7'si de her iki dilde öğrenmenin daha kolay geleceğini ifade etmiştir.⁵⁹ Topçuk ise 2016 tarihli çalışmasında öğrencilere ders dilinin Almanca olmasını anlayışla karşılama durumlarını sormuş ve öğrencilerin %61'i bu soruya “evet” cevabı vermiştir.⁶⁰ Bu konudaki çalışmaların bulguları görece birbirinden farklıdır.

İslam dinî kavramlarının Arapça, Türkçe ya da Almanca hangi terminolojide kullanılması gerektiği konusu ders kitapları için de tartışılmıştır. Burada, Hıristiyan terminolojinin mi ödünç alınması gerektiği yoksa tamamen yeni kavramların mı oluşturulması gerektiği temel sorudur. Mevcut ders kitaplarına bakıldığında, İslam dinî kavramlarının yazımında tek türlü bir uygulamanın olmadığı; kelimenin, bazen Türkçe transkripsiyon, bazen Arapça telaffuzla kullanıldığı, bazen de Almancaya çevrildiği görülmektedir.⁶¹ Ders kitaplarında başvuru görece farklı din dili kul-

Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht, ed. Harry Harun Behr ve dğr. (Münster: Lit Verlag, 2010), 48; Kays Mutlu, “Erfahrungsbericht eines muslimischen Orientalisten als Lehrer im Schulversuch Islamische Unterweisung als eigenständiges Unterrichtsfach in NRW”, *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland: Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*, ed. Stefan Reichmuth ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 65.

58 Bk. Rochdi, “Das ist uns zu Deutsch’ Zur Religiösen Identität muslimischer Schülerinnen und Schüler an der Realschule”, 48; Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*, 108.

59 Oya Akdeniz, *Sind die Muslimischen Migranten in Deutschland angekommen? – Ein Blick auf den Sprachgebrauch im Islamunterricht in Nordrhein-Westfalen*, (Yüksek Lisans Tezi, Ruhr-Universität Bochum, 2009), 64, 69.

60 Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*, 79.

61 Bülent Uçar, “Lehrpläne und Lehrmaterialien – was gibt es, was wird gebraucht?”, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*, haz. Deutsche Islam Konferenz (Nürnberg: Bundessamt für Migration und Flüchtlinge, 2011), 116.

lanımlarından hareketle bu konuda bir standardın henüz oluşmadığını söylemek mümkündür.

4. DERSİN ÖĞRETMENİ

Ana Dili Tamamlama Dersi kapsamında verilen din bilgisi modellerinde dersin öğretmeni genellikle köken ülkelerden ya da Alman okullarında görev yapmakta olan öğretmenler arasından seçilmiştir. Fakat Alman dilinde bir İslam din dersi verilmesi gündeme geldiğinde dersin öğretmenlerinin nasıl yetiştirileceği ve yeterlikleri tartışılan ilk konulardan biri olmuştur.

İslam din dersi modelindeki öğretmenleri, ana dilde görev yapan Müslüman öğretmenler ve İslambilimciler olmak üzere genellikle iki kайдan temin etme yoluna gidilmiştir. Bu derse öğretmen adayı olarak başvuranların taşınması beklenen öncelikli özellikler; Ana Dili Tamamlama Dersinde uzun yıllar tecrübeli olmak, Almanca dil yeterliğine sahip olmak, İslam inancına mensup olmak ve uygulamaya gönüllü katılım göstermektir. Fakat bu genel özellikler dışında yine de öğretmenlerin, temel bazı alanlarda yetersizlikleri tespit edilmiştir. Örneğin ana dilde görev yapan öğretmenler, teolojik temeller açısından; İslambilimciler ise eğitim-öğretim yöntemleri açısından yeterli donanıma sahip bulunmamıştır. Bu durumda başlangıçta kısa vadede pragmatik ve pratik çözüm yolları aranarak bazı bilimsel yeterlik programları geliştirilmiştir.⁶² Buna en yaygın örnek olarak, eyalet enstitüleri bünyesinde düzenlenen hizmet içi eğitim kapsamındaki takviye ders ve sertifika programları gösterilebilir. Örneğin ana dilinde görev yapan öğretmenler içerisinde İslambilimler temeli olmayanların alan yeterliği için Kuzey Ren Vestfalya'da 2003-2004 eğitim-öğretim yılından itibaren, Klaus Gebauer ve Bülent Uçar'ın yönetiminde bir ekip kurulmuş, Soest'teki Okul ve Hizmet İçi Eğitim Eyalet Enstitüsü de bu konuyla ilgilenmek üzere görevlendirilmiştir.⁶³ Bu hizmet içi eğitim programı, 19 gün boyunca (haftalık 156 ders saati) devam etmiş ve genel olarak İslam tarihi, İslam metinleri filolojisi, Müslüman toplum/cemaatlerin sosyo-bilimsel analizi gibi konuların yanı sıra; din eğitimi perspektifleri, dinbilimsel metotlar ve dinlerarası derslere ağırlık

62 Ceylan, *Islamische Religionspaedagogik in Moscheen und Schulen*, 132-134.

63 Krş. Ceylan, *Islamische Religionspaedagogik in Moscheen und Schulen*, 126. Bu enstitü 2002 yılından itibaren "Landesinstitut für Schule" olarak adlandırılmıştır. Bk. Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache*, 107.

verilmiştir. Bu program, İslambilimleri tahsili görmeyen tüm öğretmenler –çoğunlukla da Ana Dili Tamamlama Dersi öğretmenleri– için zorunlu tutulmuştur. İslambilimler mezunu olan öğretmen adaylarının eğitim bilimi yeterliği için ise; Köln ve Düsseldorf'ta bazı eğitim programları sunulmuştur.⁶⁴

Hizmet içi eğitim çözümünün yanı sıra, Münster, Osnabrück ve Erlangen üniversitelerinde bu alanda tamamlama dersleri kapsamında bazı birimler/kürsüler açılmıştır.⁶⁵ Osnabrück Üniversitesi Eğitim ve Kültür Bilimleri bölümünde (*Erziehungs- und Kulturwissenschaften*) öğretmen adayları için model proje olarak bilimsel bir eğitim programı başlatılmıştır.⁶⁶ Kuzey Ren Vestfalya eyaletinde ise Münster Üniversitesi'ne bağlı Dinî Araştırmalar Merkezi'nde öğretmenlik kariyer gelişim programı tasarlanmıştır. Eğitim sadece bir yıla sınırlı tutulmuştur.⁶⁷ Bölüm, ilk mezunlarını 2008-2009 öğretim yılında vermiştir.⁶⁸

Fakat tüm bu yöntemler, kısa vadeli ara çözümler olarak kabul edilmiş ve İslam din dersinin içeriği, yöntem ve metotları, özel uygulama alanları gibi çok yönlü boyutlar ele alındığında, kalıcı bir çözüm için, dersi sunacak öğretmenlerin ilke olarak Alman üniversitelerinde eğitim alması yolunda bazı adımlar atılmıştır.⁶⁹ Bu çabada ön planda olan üniversite-

64 Klaus Gebauer, "Islamkunde in NRW", *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland: Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*, ed. Stefan Reichmuth ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 29-30.

65 Michael Kiefer - Irka-Christin Mohr, "Unterrichtsforschung in der Islamwissenschaft zwischen Beobachtung und Intervention", *Islamunterricht, Islamischer Religionsunterricht, Islamkunde: Viele Titel – ein Fach?*, ed. Irka Christin Mohr - Michael Kiefer (Bielefeld: Transcript Verlag, 2009), 214.

66 Vaeth, "Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen", 75.

67 Krş. Stefan Reichmuth, "Die Islamwissenschaft und ihr Beitrag zu einer islamischen Lehrerbildung–Perspektiven und erste Erfahrungen", *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, ed. Thomas Bauer ve dğr. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 72; Ceylan, *Islamische Religionspaedagogik in Moscheen und Schulen*, 127.

68 Kiefer, "Islamkunde in Nordrhein-Westfalen", 100.

69 Ayşe Uygun-Altunbaş, *Konzepte islamischer Religionspaedagogik anhand von Experteninterviews: Eine qualitativ-emprische Untersuchung*, (Norderstedt: GRIN Verlag, 2008), 20; Sarıkaya, "Wege zu einer Islamischen Religionspaedagogik in Deutschland", 195-196; Mehmet Emin Çetin, "Der Islamische Religionsunterricht. Eine Stellungnahme der DİTİB", *Islamischer Religionsunterricht – Wohin Führt der Weg? – Zwischenbilanz und Ausblick*, ed. Christoph Dahling-Sander ve Friedhelm Kraft (Hannover: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 2006), 45.

ler Münster, Erlangen-Nürnberg, Frankfurt, Osnabrück ve Tübingen'dir. Bu sayılan üniversiteler bünyesinde İslam din eğitimi (*Islamische Religionspaedagogik*) ya da İslam ilahiyatı (*Islamische Theologie*) kürsülerinde İslam din dersi öğretmeni yetiştirme çabaları söz konusudur. Adı geçen şehirlerde İslam din dersi öğretmeninin yetiştiği birimler ile haklarında kısaca bilgiler şu şekildedir: Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster bünyesinde 2012 yılında kurulmuş olan "İslam İlahiyatı Merkezi"nde (*Zentrum für Islamische Theologie*) İslam ilahiyatı ve din dersi öğretmenliği bölümlerini okumak ve bu alanlarda istihdam imkânı elde etmek mümkündür.⁷⁰ Erlangen'daki yapı ise 2012 yılı itibarıyla açılmış olan "İslam Dinî Araştırmaları Bölümü"dür (*Department für Islamisch-Religiöse Studien-DIRS*).⁷¹ Bölümde "İslam Dinî Çalışmaları" (*Islamisch-Religiöse Studien*) lisans ve master programları mevcuttur. Ayrıca İslam Din Öğretimi yandal (tamamlama programı) ve master programının bir parçası olarak İslam Din Eğitimi bölümleri vardır. Bölüm mezunları öğretmenlik alanında istihdam imkânına sahiptir.⁷² Frankfurt'ta da Goethe-Universität bünyesinde lisansüstü çalışmalar ya da genişletilmiş programlar mevcuttur.⁷³ Günümüzde (2018), 2010'dan beri "İslam Çalışmaları" (*Islamische Studien*) lisans programı tek alan olarak sunulmaktadır. Osnabrück Üniversitesi'ndeki yapı, İslam İlahiyat Enstitüsü'dür (*Institut für Islamische Theologie*). Ekim 2012 tarihinde kurulan enstitüde, 2012-2013 güz döneminden itibaren öğrenciler "İslam İlahiyatı" ya da "İslam Dini" lisans alanlarından birini seçme hakkına sahiptir. Bunlardan İslam Dini bölümü, öğretmenlik odaklı olup mezunlarına bu sahada istihdam imkânı sunmaktadır.⁷⁴ Tübingen Üniversitesi'nde ise İslam İlahiyatı Merkezi, 2011 yılında kurulmuştur. Günümüzde (2018) merkezde, İslam ilahiyatının bü-

70 Bölüm hakkında daha detaylı bilgi için bk. Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie, "Studiengänge", erişim: 8 Haziran 2016, <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Studium/studiengaenge.html>.

71 Ednan Aslan, "Situation und Strömungen der islamischen Religionspaedagogik im deutschsprachigen Raum", *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspaedagogik* 11/2 (2012): 14.

72 Bölüm hakkında daha detaylı bilgi için bk. Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie der FAU, "Department Islamisch-Religiöse Studien", erişim: 8 Haziran 2016, <https://www.dirs.phil.fau.de/>.

73 Bodenstern, *Islamisierung von Muslimen?*, 85.

74 Bölüm hakkında daha detaylı bilgi için bk. Universitaet Osnabrück-Institut für Islamische Theologie, "Lehrprogramme und Bildungsaktivitäten", erişim: 8 Haziran 2016, <https://www.irp.uni-osnabrueck.de/studium/lehrprogramme.html>.

tün klasik bilimleri, tarih araştırmaları ve pratik ilahiyat alanları, başlıca araştırma sahalarını oluşturmaktadır.⁷⁵ Netice itibariyle, gelinen nokta üniversite düzeyinde İslam din dersi öğretmeni yetiştiren bazı birimlerin açılmasıdır. Din dersi öğretmeni konusunda artan ihtiyacın da bu bölümden mezun olan öğretmen adaylarıyla karşılanması beklenmektedir.

Almanya'da İslam din dersi öğretmeni yetiştiren üniversite düzeyindeki çabalardan bahsettikten sonra, din dersi verecek öğretmenler konusunda çözülmeyi bekleyen bir diğer sorunun da öğretim lisansı/ icazeti konusu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Hıristiyan din dersi öğretmenlerinin din dersi verme yetkisini aldıkları icazet örneğinde olduğu gibi, İslam din dersi öğretmenlerinin bu tür bir icazet alıp almaması gerektiği tartışılmaktadır. Bunu, Islamrat ve Zentralrat gibi çatı birlikler özellikle vurgulayarak talep etmiştir. Alman İslam Konferansı'nda uzman bir grup da ders öğretim izni konusuna dikkat çekmiştir. Burada yayınlanan sonuç bildirgesine göre; "Dinî cemaatlerin din dersine karışma hakkı dersin içerik temellerinin belirlenmesi konusunda değil; daha ziyade bir öğretmenin, mezheplerine/dinlerine göre dersi verip veremeyeceği kararını alma hakkı konusundadır."⁷⁶ Fakat bunun için hangi kriterlerin belirleneceği ve ders verme izin yetkisini belirleme hakkına kimin sahip olacağı tartışmalı konular arasındadır.

Dersin öğretmeni konusunda burada söz edilen tüm çabalara rağmen Müslüman tarafın da bazı endişeleri söz konusudur. Bunlar, sadece öğretmenlerin alan yeterliği değil; aynı zamanda federal düzeyde artan İslam din dersi taleplerini karşılama noktasında yetişen bu öğretmen potansiyelinin ne kadar yeterli geleceği ve bu alandaki büyük boşluğu kapatma konusunda neler yapılacağı üzerinedir.⁷⁷

75 Bölüm hakkında daha detaylı bilgiler için bk. Eberhard Karls Universitaet Tübingen, "Zentrum für Islamische Theologie (ZITh)", erişim: 4 Temmuz 2016, <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/zentrum/>.

76 Deutsche Islam Konferenz (DIK), Bundesministerium des Innern, "Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts", *Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und Gesprächskreise. Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK*, 13. März 2008, Berlin, 27, Akt. Michael Kiefer, "Islamische Religionspädagogik und-didaktik – Offene Fragen zu den Gegenständen einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung", *Islamunterricht, Islamischer Religionsunterricht, Islamkunde: Viele Titel – ein Fach?*, ed. Irka Christin Mohr - Michael Kiefer (Bielefeld: Transcript Verlag, 2009), 24.

77 Krş. Ali Topçuk, "Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında Bir Değerlendirme

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu makalede Almanya’da, anayasaya uygun düzenli bir İslam din dersi yolundaki tartışmalı bazı temel meselelere yer verilmiştir. Bunlar içerisinde özellikle anayasal bağlayıcılığı bakımından en önemli meselelerin, dersin organize edilmesi ve yürütülmesi sürecinde muhatap alınacak dinî cemaat olduğu vurgulanmıştır. Müslümanlar konusunda on yıllardır tartışılan bu meselede nihai bir çözüme varılamadığı, fakat yine de İslam din dersinin gerekliliği yadsınmayarak muhatap partner konusunda birçok eyalette çeşitli ara çözümler geliştirilerek dersin önünün geçici statüde de olsa açıldığı belirtilmiştir. Özellikle son yıllarda İslam din dersi modellerine pek çok eyalette yer verilmesi ve mevcut uygulamaların daha çok öğrenciye ulaştırılacak şekilde yaygınlaştırılması önemli gelişmeler olarak kabul edilebilir. Fakat yine de söz konusu derslerin statüsü tam olarak anayasa güvencesi altında olmayıp bu modeller çoğunlukla birer geçiş çözümü olarak düşünülmüştür. Uygulaması kanunla belli bir tarihle sınırlandırılan bu derslerin, sınırlandırılan tarihte “proje” ya da “deneme” statüsünden çıkarılarak anayasaya uygun, düzenli bir din dersi statüsüne alınması, uygulama süresinin uzatılması veya uygulamadan kaldırılması ihtimalleri söz konusudur. Tüm bu süreçlerin yakından takip edilmesi ve farklı akademik çalışmalara konu edilmesi önerilebilir.

Çalışmada dersin içeriği ile ilgili tartışmaların ise çoğunlukla dersin muhtevasının anayasa ile çelişen bir yönünün olup olmaması noktasında olduğu ortaya konmuştur. Bunun yanında yine aynı bağlamda, Müslümanların dinî anlayış ve yaşayış bakımından yekpâre olmayıp bazı gruplara ayrıldığı vurgusu ile bu dersin içeriği kapsamında İslam içi çoğulluğun nasıl ve ne derece göz önünde bulunduracağının da tartışmalı diğer bir başlık olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda İslam din dersi içeriğinin hangi kriterlere göre ve hangi hedeflerle belirleneceği sorusunun tartışmalı olduğu da ayrıca vurgulanmıştır. Bu noktada farklı çalışmalarda öğretim programları ve ders kitapları başta olmak üzere yapılacak saha araştırmaları ile ders içeriğinin analiz edilmesi önerilebilir.

Dersin dili konusunda da İslam dinî kavramlarının Arapça, Türkçe

(Kuzey Ren Westfalya Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015): 264, 266-267; Ceylan, *Islamische Religionspaedagogik in Moscheen und Schulen*, 106; Langenfeld, “Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen”, 32; Mohagheghi, “Islamischer Religionsunterricht aus Sicht der Muslime in Deutschland”, 225-226.

ya da Almanca hangi dilde kullanılacağı, bu noktada Hıristiyan terminolojinin mi ödünç alınması gerektiği yoksa tamamen yeni kavramların mı oluşturulması gerektiği gibi birtakım tereddütlerin olduğu belirtilmiş ve bu konudaki uygulamalarda bir standardın henüz oluşmadığı dile getirilmiştir. Bu bağlamda İslam din derslerinde öğretmenlerin dinî terminoloji kullanımı, öğrencilerin kavramları anlama düzeyi veya ders kitaplarında dinî dil kullanımı konulu çeşitli çalışmaların yapılması önerilebilir.

Dersi verecek öğretmenler noktasında ise sahada artan öğretmen açığının nasıl veya ne kadar sürede kapatılacağı, İslam din dersi öğretmenlerinin, Hıristiyan din dersi öğretmenlerinin dersi verme yetkisini aldıkları icazet örneğinde olduğu gibi bir belge alıp almayacağı ve böyle bir durumda bu izin yetkisini belirleme hakkına kimin sahip olacağı gibi tartışmaların olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda da İslam din dersi öğretmenlerine yönelik yükseköğretim kurumlarının programları, istihdam edilen öğretmenlerin yeterlikleri ve meslekte karşılaştıkları güçlükler üzerine çeşitli akademik çalışmaların yapılması önerilebilir.

KAYNAKÇA

Abdel-Rahman, Annett. "Überlegungen zur Konzeptionierung von Unterrichtsmaterial für den Islamischen Religionsunterricht aus Autorsicht". *Integrationsmedium Schulbuch: Anforderungen an islamischen Religionsunterricht und seine Bildungsmaterialien*. Ed. Klaus Spellen - Susanne Kröhnert-Othman. 75-97. Göttingen: V & R Unipress, 2012.

Adigüzel, Yusuf. "Almanya'daki Devlet Okullarında 'İslam Din Dersi' Sorunu ve Çözüm Arayışları". *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (2010): 59-72.

Ahrens, Rebecca. *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als multifaktorielle Problematik und Chance*. Münster: Haus Monsenstein und Vannerdat, 2012.

Akdeniz, Oya. *Sind die Muslimischen Migranten in Deutschland angekommen? – Ein Blick auf den Sprachgebrauch im Islamunterricht in Nordrhein-Westfalen*. Yüksek Lisans Tezi, Ruhr-Universität Bochum, 2009.

Altner, Avni. "Erfahrungen in der Kooperation am Beispiel des islamischen Religionsunterrichts aus der Sicht des Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen". *Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerken-*

nung muslimischer Vertretungen in Deutschland (Berlin, 25 April 2005). Haz. Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. 42-47. Bonn: Bonner Universitaets - Buchdruckerei, 2005.

Altunbaş, Ayşe Uygun. *Konzepte islamischer Religionspaedagogik anhand von Experteninterviews: Eine qualitativ-emprische Untersuchung.* Norderstedt: GRIN Verlag, 2008.

Aslan, Ednan. "Situation und Strömungen der islamischen Religionspaedagogik im deutschsprachigen Raum". *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspaedagogik* 11/2 (2012): 10-18.

Bade, Rolf. "‘Islamischer Religionsunterricht’ – Anmerkungen zu einem Schulversuch vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen". *Islamischer Religionsunterricht – Wohin Führt der Weg? – Zwischenbilanz und Ausblick.* Ed. Christoph Dahling-Sander ve Friedhelm Kraft. 28-35. Hannover: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 2006.

Ballasch, Heidemarie. "Islamischer Religionsunterricht – Praxisbericht im Schulversuch in Niedersachsen". *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven.* Ed. Christine Langenfeld ve dğr. 73-78. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universitaet Göttingen, 2005.

Becker, Hildegard. "Der organisierte Islam in Deutschland und einige ideologische Hintergründe". *Integration und Islam (Nürnberg, 21-22 Juni 2005).* Haz. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge-BAMF. 62-85. Bonn: Tagungsband, 2006.

Bodenstein, Mark Chalil. *Islamisierung von Muslimen? Fragen zur Institutionalisierung muslimischer Repraesentanz und Religionslehrerausbildung in Deutschland und Österreich.* Doktora Tezi, Erfurt Üniversitesi, 2008.

Ceylan, Rauf. *Islamische Religionspaedagogik in Moscheen und Schulen: Ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland.* Hamburg: Dr. Kovač Verlag, 2008.

Ceylan, Rauf. "Religiöse Erziehung muslimischer Schülerinnen und Schüler – Zur Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts in Deuts-

chland". *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*. Bülent Uçar ve dğr. 201-210. Osnabrück: V & R Unipress, 2010.

Chbib, Raida. "Einheitliche Repraesentation und muslimische Binnenvielfalt: Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland". *Politik und Islam*. Ed. Hendrik Meyer - Klaus Schubert. 87-112. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

Çetin, Mehmet Emin. "Der Islamische Religionsunterricht. Eine Stellungnahme der DİTİB". *Islamischer Religionsunterricht –Wohin Führt der Weg?– Zwischenbilanz und Ausblick*. Ed. Christoph Dahling-Sander ve Friedhelm Kraft. 42-45. Hannover: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 2006.

de Maiziére, Thomas. "Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Ein wertvoller Beitrag zur Integration". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*. Haz. Deutsche Islam Konferenz. 6-19. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011.

de Wall, Heinrich. "Mitwirkung von Muslimen in den Laendern: Religionsverfassungsrecht und muslimische Ansprechpartner". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*. Haz. Deutsche Islam Konferenz. 90-101. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011.

Deutsche Islam Konferenz (DIK). Bundesministerium des Innern. "Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts". *Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und Gesprächskreise. Vorlage für die 3. Plaenensitzung der DIK*, 13. Maerz 2008, Berlin.

Eberhard Karls Universitaet Tübingen. "Zentrum für Islamische Theologie (ZITh)". Erişim: 4 Temmuz 2016. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/zentrum/>.

Emenet, Axel. *Verfassungsrechtliche Probleme einer islamischen Religionskunde an öffentlichen Schulen – Dargestellt anhand des nordrhein-westfaelischen Schulversuchs 'Islamische Unterweisung'*. Frankfurt am Main: Haensel-Hohenhausen, 2003.

Ev, Halit. "Almanya-Kuzey Ren Westfalen Eyaleti'ndeki İslam Din

Dersleri Konusunda Bazı Tespit ve Teklifler". *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu (Ankara, 17-19 Eylül 2001)*. Haz. DİB ve ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi. 65-88. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Gebauer, Klaus. "Islamkunde in NRW". *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland: Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*. Ed. Stefan Reichmuth ve dğr. 27-52. Berlin: Lit Verlag, 2006.

Graulich, Kurt. "Religionsgemeinschaften und Religionsunterricht nach Art. 7. Abs. 3 GG". *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*. Ed. Christine Langenfeld ve dğr. 79-87. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2005.

Deutsche Islam Konferenz. "Islam im Schulalltag". Erişim: 25 Haziran 2016. <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/IslamBildung/Schulalltag/schulalltag-inhalt.html>.

Hanifzadeh, Massoud. *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen*. Marburg: Tectum Verlag, 2010.

Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e. V. "Selbstdarstellung" Erişim: 13 Kasım 2015. <https://www.igmg.org/selbstdarstellung/>.

Islamrat. "Selbstdarstellung". Erişim: 3 Eylül 2015. <https://www.islamrat.de/selbstdarstellung/>.

Khalifaoui, Mouez. "Gaengige Erwartungen und Erziehungsvorstellungen der Muslime: Was die Zufriedenheit verbirgt?". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. Ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann. 113-123. Göttingen: V & R Unipress, 2010.

Kiefer, Michael. "Aktuelle Entwicklungen in den Laendern: Art und Umfang der bestehenden Angebote, Unterschiede, Perspektiven". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*. Haz. Deutsche Islam Konferenz. 60-71. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011.

Kiefer, Michael. "Islamische Religionspaedagogik und-didaktik – Offene Fragen zu den Gegenstaenden einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung". *Islamunterricht, Islamischer Religionsunterricht, Islamkunde: Viele Titel – ein Fach?*. Ed. Irka Christin Mohr - Michael Kiefer. 19-36. Biele-

feld: Transcript Verlag, 2009.

Kiefer, Michael. "Islamische Unterweisung in deutscher Sprache Eine Skizze zu Gründen, Problemen und Lösungsmöglichkeiten". *"Islamische Unterweisung" in deutscher Sprache: Berichte, Stellungnahmen und Perspektiven zum Schulversuch in Nordrhein-Westfalen*. Ed. Eckart Gottwald - Dirk Chr. Siedler. 61-64. Neukirchen: Vluyn, 2001.

Kiefer, Michael. *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen: Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs*. Münster: Lit Verlag, 2005.

Kiefer, Michael. "Schulbücher für Islamischen Religionsunterricht in der Grundschule – Eine Sichtung aus islamwissenschaftlicher Perspektive". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. Ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann. 141-150. Göttingen: V & R Unipress, 2010.

Kiefer, Michael - Mohr, Irka-Christin. "Unterrichtsforschung in der Islamwissenschaft zwischen Beobachtung und Intervention". *Islamunterricht, Islamischer Religionsunterricht, Islamkunde: Viele Titel – ein Fach?*. Ed. Irka Christin Mohr - Michael Kiefer. 213-224. Bielefeld: Transcript Verlag, 2009.

Kraft, Friedhelm. "Muslimische Kinder und Das 'Recht auf Religion': Der lange Weg zu einem islamischen Religionunterricht". *Islamischer Religionsunterricht – Wohin Führt der Weg? – Zwischenbilanz und Ausblick*. Ed. Christoph Dahling-Sander ve Friedhelm Kraft. 18-27. Hannover: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover, 2006.

Kuruyüz, Ramazan. "Eyaletler Düzeyinde Örgütlenmeler ve Din-Devlet İlişkisi". *Almanya'da Müslümanlar: Toplumsal Etkileşim Sürecinde Sorun ve Perspektifler*. Ed. Yılmaz Bulut. 181-187. Ankara: Kadim Yayınları, 2014.

Küster, Bernd. "Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz zur Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. Ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann. 31-41. Göttingen: V & R Unipress, 2010.

Langenfeld, Christine. "Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen". *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*. Ed. Christine Langenfeld ve dğr. 17-36. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universitaet Göttingen, 2005.

Lemmen, Thomas. *Islamische Vereine und Verbaende in Deutschland*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2002.

Ministerium des Innern des Landes Nordrhein-Westfalen. "Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderungsgesetz)". Erişim: 24 Eylül 2017. https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_vbl_detail_text?anw_nr=6&vd_id=13088&vd_back=n728&sg=0&menu=1.

Mohagheghi, Hamideh. "Islamischer Religionsunterricht aus Sicht der Muslime in Deutschland". *Was soll ich hier?: Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*. Ed. Harry Harun Behr ve dğr. 223-227. Münster: Lit Verlag, 2010.

Mohr, Irka-Christin. *Islamischer Religionsunterricht in Europa: Lehrtexte als Instrumente muslimischer Selbstverortung im Vergleich*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2005.

Mutlu, Kays. "Erfahrungsbericht eines muslimischen Orientalisten als Lehrer im Schulversuch Islamische Unterweisung als eigenstaendiges Unterrichtsfach in NRW". *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland: Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*. Ed. Stefan Reichmuth ve dğr. 61-68. Berlin: Lit Verlag, 2006.

Müller, Peter. "(Religions-) Paedagogische Überlegungen". *Islamischer Religionsunterricht-Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*. Ed. Urs Baumann. 163-181. Frankfurt: Lembeck, 2001.

Müller, Rabeya. "Schuldidaktik des Islamischen Religionsunterrichts und Ihre Relevanz für Interreligiöse Aspekte". *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*. Ed. Thomas Bauer ve dğr. 49-53. Münster: Lit Verlag, 2006.

Oebbecke, Janbernd. "Das Grundgesetz und der Religionsunterricht". *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*. Bülent Uçar ve dğr. 53-63. Osnabrück: V & R Unipress, 2010.

Perşembe, Erkan. *Almanya'da Türk Kimliği: Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Pfaff, Ulrich. "Die Aktuelle Situation der Islamischen Unterweisung in Nordrhein-Westfalen". *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*. Ed. Thomas Bauer ve dğr. 65-68. Münster: Lit Verlag, 2006.

Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie der FAU. "Department Islamisch-Religiöse Studien". Erişim: 8 Haziran 2016. <https://www.dirs.phil.fau.de/>.

Reichmuth, Stefan. "Die Islamwissenschaft und ihr Beitrag zu einer islamischen Lehrerbildung-Perspektiven und erste Erfahrungen". *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*. Ed. Thomas Bauer ve dğr. 69-78. Münster: Lit Verlag, 2006.

Rochdi, Emel. "'Das ist uns zu Deutsch' Zur Religiösen Identität muslimischer Schülerinnen und Schüler an der Realschule". *Was soll ich hier?: Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*. Ed. Harry Harun Behr ve dğr. 47-56. Münster: Lit Verlag, 2010.

Rohe, Mathias. "Rechtliche Perspektiven eines islamischen Religionsunterrichts in Deutschland". *Zeitschrift für Rechtspolitik (ZRP)* 33/5 (Mays 2000): 1-16.

Rohe, Mathias. "Spezifische Rechtsprobleme des Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland". Ed. Thomas Bauer ve dğr. 79-85. Münster: Lit Verlag, 2006.

Sağıncı, Servet. "Almanya Kuzey Ren-Westfalya Eyaleti'ndeki Devlet İlkokullarında Uygulanan İki Tür İslam Din Dersi Modeli: İslam Dersi (Islamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde)". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015): 15-42.

Sarıkaya, Yaşar. "Almanya'da İslam Din Dersi: Talepler, Uygulamalar, Tartışmalar". *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (2008): 127-144.

Sarıkaya, Yaşar. "Wege zu einer Islamischen Religionspädagogik in Deutschland". *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*. Bülent Uçar ve dğr. 191-199. Osnabrück: V & R Unipress, 2010.

Schiffauer, Werner. "Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung". *Der Islam in Europa, Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Ed. Alexandre Escudier. 143-158. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003.

Schneider, Irene. "Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im säkularen pluralistischen Staatswesen". *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*. Ed. Christine Langenfeld ve dğr. 61-72. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2005.

Spenlen, Klaus. "Perspektiven der politischen Implementierung von Islamischem Religionsunterricht". *Integrationsmedium Schulbuch: Anforderungen an islamischen Religionsunterricht und seine Bildungsmaterialien*. Ed. Klaus Spenlen - Susanne Kröhnert-Othman. 23-59. Göttingen: V & R Unipress, 2012.

Spriewald, Simone. *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. Berlin: Tenea Verlag, 2003.

Stegemann, Ursula Spuler-. *Muslime in Deutschland: Informationen und Klärungen*. Freiburg: Herder Spektrum, 2002.

Topçuk, Ali. "Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında Bir Değerlendirme (Kuzey Ren Westfalya Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015): 249-269.

Topçuk, Ali. *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016.

Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. "Gründung und Struktur". Erişim: 26 Ağustos 2015. <http://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de>.

Uçar, Bülent. "Lehrpläne und Lehrmaterialien – was gibt es, was wird gebraucht?", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*. Haz. Deutsche Islam Konferenz. 109-116. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011.

Universität Osnabrück-Institut für Islamische Theologie. "Leh-

rprogramme und Bildungsaktivitäten". Erişim: 8 Haziran 2016. <https://www.irp.uni-osnabrueck.de/studium/lehrprogramme.html>.

Uslucan, Hacı-Halil. "İslamischer Religionsunterricht in Deutschland – Erwartungen und Vorbehalte". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen (Nürnberg, 13-14 Februar 2011)*. Haz. Deutsche Islam Konferenz. 27-49. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011.

Vaeth, Birgit. "İslamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen–Zwei Modellprojekte zu seiner Etablierung in Niedersachsen". *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland: Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*. Ed. Stefan Reichmuth ve dğr. 69-82. Berlin: Lit Verlag, 2006.

Verband der Islamischen Kulturzentren. "Willkommen". Erişim: 12 Kasım 2015. <http://www.vikz.de/>.

Verwaltungsgericht Düsseldorf: *Urteil vom 2 November 2001*, (1K10519/98).

Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. "Studiengänge". Erişim: 8 Haziran 2016. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Studium/studiengaenge.html>.

Yeneroğlu, Mustafa. "Alman İslam Konferansıyla Müslümanların Nesneleştirilmesi". *Almanya'da Müslümanlar: Toplumsal Etkileşim Sürecinde Sorun ve Perspektifler*. Ed. Yılmaz Bulut. 232-256. Ankara: Kadim Yayınları, 2014.

Yiğit, Tuba Işık. "Almanya'da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 299-314.

Zengin, Halise Kader. "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 245-268.

Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. "Selbstdarstellung". Erişim: 3 Eylül 2015. <http://zentralrat.de/2594.php>.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 471 - 513

Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin
Değerlendirilmesi

Evaluation of Thomas Paine's Views on Prophecy

Abdullah Namlı

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Kalam and History of Islamic Sects
Nevşehir, Turkey
abdnamlı@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7099-3018>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdullah Namlı , "Thomas Paine Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 471 - 513.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Öz

Thomas Paine 1737'de İngiltere'nin Norfolk bölgesinde Thetford'da doğdu. 1809'da Amerika'nın Newyork şehrinde öldü. Babası Quaker, annesi ise Anglikan mezhebi üyesiydi. Paine, babasının mezhebi Quakerlikten çok etkilenmiştir. O, bu mezhebi Hıristiyanlıktan çok deizmle ilişkilendirir. Çünkü bu mezhep mensuplarının, Hıristiyanlık hakkındaki inançları zayıftır ve kutsal metinleri geçersiz yasalar olarak nitelerler. Mezhebin bu yapısı sebebiyle Paine'in, deizme yönelmesi zor olmamıştır. Paine, krallık idaresine karşılık Cumhuriyetçiliği savunmakla beraber, Fransız kralının idam edilmesine karşı durdu. Bu sebeple 1793-1794 yıllarında hapis yattı. Hapisteyken de deizmi savunduğu *"The Age of Reason (Akıl Çağı)"* isimli kitabının ilk bölümünü yazdı. Hapisten çıkınca da aynı kitabın ikinci bölümünü 1796'da yayımladı. Allah'a inandığını ama örgütlü bir dine karşı çıkan bir deist olduğunu belirtmesine rağmen bu kitap onun ateist olarak tanınmasına sebep oldu. Paine, Akıl Çağı isimli kitabında, Yahudi ve Hıristiyanların sahip oldukları Kitâb-ı Mukaddes'in Tanrı kelâmı olamayacağını çok sayıda örnekle ortaya koydu. Peygamberlik müessesesine, vahyin imkanına ve mucizelere bir takım eleştiriler getirdi. Paine, deizmin ileri gelen savunucularından birisi olduğundan, bu çalışmada onun, *"Akıl Çağı"* isimli kitabında yer alan peygamberlikle ilgili görüşleri değerlendirilmiştir. Önce onun konuyla ilgili görüşleri ortaya konulmuş sonrasında ise eleştirilerinin isabetli olup-olmadığı incelenmiştir. Sonuç olarak Paine'in, *"Kitâb-ı Mukaddes"* hakkında dile getirdiği eleştirilerin büyük kısmında isabetli olduğu görülmüştür. O, İslamiyet'e de bu eleştirilerinde atıflarda bulundu. Bununla birlikte İslâmiyet hakkındaki bilgisi kendisinin de eleştirdiği, batı toplumundan aldığı yetersiz ve yanlış bilgilere dayanmaktaydı. Muhtemelen onun en büyük eksikliği, İslâmiyet'i diğer dinlerle aynı kategoride değerlendirmek olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Thomas Paine, Akıl Çağı, Deizm, Vahiy, Mucize, Peygamberlik, Kitab-ı Mukaddes, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet, Kelâm.

Evaluation of Thomas Paine Views on Prophecy

Abstract

Thomas Paine was born at 1737 in Thetford, Norfolk, England. He died in 1809 in New York, America. His father was Quaker, and his mother was a member of Anglican sect. Paine was very impressed by Quaker which is his father's sect. He regards this sect as deist than Christianity. Because they do not believe in the Prophet Jesus, and they regard the sacred texts as invalid laws. Because of this structure of the sect, it was not difficult for Paine to turn to deism. Paine opposed the execution of the French king, along with defending the republic against the rule of the kingdom. For this reason he was imprisoned in 1793-1794. He wrote the first part of his book, *"The Age of Reason"* in which he defended Deism while in jail. When he left prison, he published the second part of the same book in 1796. Despite his belief in Allah, but a deist opposed to an organized religion, this book led him to be recognized as an atheist. Paine, in his book *The Age of Reason*, has shown in many examples that the Holy Book (Old and New Testament) of Jews and Christians can't be God's Word. He criticized prophecy, the possibilities of the inspiration and miracles.

Paine is one of the leading defender of deism. In this work, his ideas of prophecy which located in his book named "*The Age of Reason*" is evaluated. Firstly his ideas about the subject is revealed. Then it is examined whether his criticism is right or not. Summarily Paine's criticism about the Holy Book is mostly justified. He also made references to Islam in these criticisms. Same time his knowledge of Islam was based on simple and misleading information he himself had criticized, taken from the affluent western society. His biggest mistake is in evaluating Islam in the same category as other religions.

Key Words: *Thomas Paine, The Age of Reason, Deism, Revelation, Miracle, Prophethood, Holy Book, Judaism, Christianity, Islam, Kalām.*

GİRİŞ

Thomas Paine (1737-1809), Fransız devriminin öncesini ve sonrasını yaşamış birisidir. Devrimden sonra Avrupa’da kilisenin egemenliğinin sona ermesi ile oluşan din hürriyeti ortamında deizm akımı da hızla yayılmaya başlamıştır. Paine de bu dönemde deizmin ileri gelen savunucularından birisi olmuştur. Onun, deizme yönelmesinde babasının mezhebi Quakerliğin çok büyük etkisi olmuştur. Onun deyimi ile, bu mezhep Hıristiyanlığın bir mezhebi olmaktan daha çok adeta deizmin bir ekolü gibidir.¹ Çünkü mezhebin mensupları Hz. İsa’ya güçlü bir şekilde inanmıyorlar ve kutsal metinleri geçersiz yasalar olarak niteliyorlar. Mezhebin bu yapısı sebebiyle Paine’in, deizme yönelmesi zor olmamıştır.

Paine, Fransız devriminden sonra siyasî sebeplerle hapis haneye atılınca deizme destek vermek için yazdığı “*The Age of Reason: Akıl Çağı*” isimli kitabı hazırlamak için yeterince zamanı oldu. Devrimin sağladığı kazanımlardan faydalanarak kilise engizisyonu veya aforoz gibi bir ceza korkusu olmadan *Kitab-ı Mukaddes*’i eleştirmekten çekinmedi. Kutsal sayılan bu kitap koleksiyonunda yer aldığını düşündüğü tutarsızlıkları ortaya koydu.

Paine’in siyasî içerikli çok sayıda makalesi ve kitapları vardır. Onun siyasî düşünceleri ile ilgili yurt dışında ve ülkemizde yapılmış bazı akademik çalışmalar vardır.² Paine’in din ve peygamberlik hakkındaki görüşleriyle ilgili akademik çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın konusu, onun siyasî görüşleri değil peygamberlik hakkındaki düşünceleri olduğundan sadece “*Akıl Çağı*” isimli kitabı çerçevesindeki düşünceleri değerlendirilmiştir.

Ülkemizde, dine özellikle de İslam’a mesafeli duran bazı çevrelerce deizm sanki insanlığın kurtuluş vesilesi gibi gösterilmeye çalışılmaktadır.³ Deizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığa muhalefetin sembolü bir akım

1 Bk. Thomas Paine, *Akıl Çağı (The Age of Reason)*, trc. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 166.

2 Bk. Peter James Burnell, *The Political and Social Thought of Thomas Paine 1737-1809* (Doktora Tezi, Warwick University, 1972); Ayça Küçük, *Thomas Paine Düşüncesinde Sivil Toplum ve Devlet* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012); Ahmet Gazi Gazel, *Thomas Paine ve Devlet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

3 Bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), 445-491; a.mlf. *Tanrı, Akıl ve Ah-*

olup İslamiyet ile ilgisi olmamasına rağmen bazı çevrelerin bu felsefî akımı İslamiyet'e karşı da kullanmaya kalkıştıkları gözlemlenmektedir.

Bu çalışmadaki amacımız Paine'in Yahudi ve Hıristiyanlığı hedef alan deizmi savunan "Akıl Çağı" isimli kitabının doğrudan İslam'ın peygamberlik inancı ve onunla ilintili vahiy ve mucizeyle ilgisi olup-olmadığını araştırmaktır. Bunu yaparken de deizmin ilk temsilcilerinden Thomas Paine'in konuyla ilgili görüşlerini aktararak, Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki tespitlerinin isabetli olup-olmadıkları incelenecek, özellikle de İslamiyet açısından onun deist iddialarının tutarlı olup-olmadıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Peygamberlik inancını kabul etmeyen Hinduizm'e "Brahmanizm" de denilmekte olduğundan bu dine ait görüşlerin reddine dair konular, kelâm ilminde çok eski zamanlardan beri "Berâhime" başlığı altında ele alınmıştır.⁴ XVII. Yüzyılda ortaya çıkan deizm ise felsefî karakterlidir ve görüşleri de Berâhime'nin görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Bu bakımdan günümüzde kelâmcıların deizm hakkında araştırmalar yapması büyük önem arz etmektedir. Özellikle bu akımın ilk temsilcilerinden birisi olan Paine ve onun "Akıl Çağı" adlı eseri göz önünde bulundurularak çalışmalar yapılmasının uygun olacağını düşünmekteyiz.

Paine'in peygamberlikle ilgili görüşlerinin değerlendirildiği bu çalışmada onu daha iyi tanımak ve deizme yönelme sebeplerini anlayabilmek için hayat hikayesine göz atmak yararlı olacaktır.

1. THOMAS PAİNE'İN KISA BİYOGRAFİSİ

Thomas Paine 29 Ocak 1737'de İngiltere'nin Norfolk bölgesinde Thetford'da doğdu. 8 Haziran 1809'da Amerika'nın Newyork şehrinde

laktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2015), 130, 151.

4 Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 176, 193, 202; Ebû Bekir Muhammed Bâkılânî, *et-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mc. Carty el-Yesûî (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 104-121; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2002), 176; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004), 2: 7-12.

öldü. Babası Quaker,⁵ annesi ise Anglikan mezhebi⁶ üyesiydi. Fakir bir aileden olduğu için sadece okuma, yazma ve aritmetik öğrenecek kadar eğitim alabildi. On üç yaşında babası ile birlikte korse imalatçısı olarak çalışmaya başladı. Çeşitli işlere girip, ayrıldıktan sonra vergi memuru oldu. Bu sırada kısa süren iki evlilik yaptı. Rüşveti önlemenin yolunun memurların maaşlarını arttırmak olduğunu ileri süren bir yazı yayınlınca 1772’de vergi memurluğundan atıldı. Benjamin Franklin’in (1706-1790) tavsiyesi ile 1774’te Amerika’ya yerleşti. *Pennsylvania Magazine* dergisinde yönetmen yardımcılığı yaptı ve müstear isimle birçok makale ve şiir yayımladı. Köleliğe karşı durdu. 19 Nisan 1775’te Lexington ve Concord çarpışmalarından sonra Amerika’nın, İngiltere’den bağımsız olması gerektiğini savundu. Bu düşüncelerini 1776’da yayımlanan “*Common Sense (Sağduyu)*” adlı risâlede anlattı. 1776-1783 arasında tamamı “Common Sense” imzalı on altı makale yayımladı. Amerikan bağımsızlık savaşı sonunda Paine yeniden yoksulluğa düştü. Fransız ihtilalini savunmak üzere 1791’de “*Rights of Man (İnsan Hakları)*” isimli kitabı yayımladı. Fransız Ulusal Meclis üyeliğine seçildi. Krallık idaresine karşılık cumhuriyetçiliği savunmakla beraber, Fransız kralının idam edilmesine de karşı durdu. Bu sebeple 1793-1794 yıllarında hapis yattı. Hapisteyken de deizmi savunduğu “*The Age of Reason (Akıl Çağı)*” isimli kitabının ilk bölümünü yazdı. Hapisten çıkınca aynı kitabın ikinci bölümünü 1796’da yayımladı. Tanrı’ya inandığını ifade etmekle beraber örgütlü bir dine karşı çıkan bir deist olduğu-

5 Quaker Hıristiyan dinî hareketi, Anglikan kilisesinden umduğunu bulamayan George Fox (1624-1691) tarafından 1652 yılında “Hakikat Dostları Cemiyeti” adı altında kurulmuştur. Quakerler, ilk Hıristiyanlığın özüne dönmeyi hedeflerler. Hiçbir aracı olmadan, resmi ayin ve törenler olmaksızın, sessizlik halinde Tanrı ile temas kurmayı hedeflerler. Onlar, kilise görevleri, rahiplik ve dinî ayinlere karşıdır. Kitâb-ı Mukaddes ve kilisenin otoritesini kabul etmezler. Sadece Kutsal Ruh’un otoritesini benimserler, böylece ilham alacaklarına inanırlar. Bk. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2. Baskı (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 292; Ali Rafet Özkan, “Adventistler, Kuveykırlar”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 177; Philip W. Goetz (ed.), “Quaker’lar”, *Ana Britannica* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990), 18: 234.

6 Reformcu geleneğe sahip olan Anglikan kilisesi, İngiliz kralı VIII. Henry’nin (1491-1547) önderliğinde kurulmuştur. Anglikan mezhebi, Kitâb-ı Mukaddes’e saygı duyarakla beraber, ruhban sınıfından olsun-olmasın herkese geniş bir yorum hakkı tanır. Papanın otoritesi reddedilir. Anglikan kilisesinin başı, İngiliz kral ve kraliçesidir. İngiliz resmî mezhebidir. İbadetlerde millîlik esastır. Bk. Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 287-288; Mustafa Bıyık, “Anglikan Kilisesi”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 178; Goetz (ed.), “Anglikan Kiliseler Topluluğu”, 2: 85-86.

nu belirtmesine rağmen⁷ bu kitap onun ateist olarak tanınmasına sebep oldu. Son kitabı "*Agrarian Justice (Tarımsal Adalet)*" 1797'de yayımlandı. Bu kitaptaki eleştiriler sebebiyle de çok sayıda düşman kazandı. 1802'de Amerika'ya dönen Paine, bu ülkeye yaptığı hizmetlerin unutulduğunu ve sadece dünyanın en büyük dinsizi olarak tanındığını gördü. Yoksulluğuna ve içki düşkünlüğü sebebiyle kötüleşen hastalığına rağmen, din kurumuna ve hurafelere karşı saldırılarını sürdürdü. Newyork'ta 1809 yılında öldü.⁸

Paine, Protestan mezhebi karakterli Quaker ve Anglikan mezheplerine mensup, fakir bir aile içerisinde doğmuş ve büyümüş; yaşadığı dinî, kültürel, toplumsal, siyâsî tecrübeler onu deizme yönelmeye itmiştir. Özellikle onun ailesi içerisinde yaşadığı dinî tecrübeler deizme yönelmesinde en önemli etkindir.

2. DEİZM

Avrupa'da Hıristiyanlığın engizisyon vb. uygulamaları tahammül sınırlarını aşmış, baskı altına aldığı toplum katmanlarınca XVII. Yüzyıldan itibaren kilisenin mutlak egemenliğine son verilmiştir.⁹ İslâmiyet'i de yüzeysel bilgilerle tanıyan batı insanı, inanç konusunda arayışa girmiş ve tepkisel bazı felsefî akımların doğmasına sebep olmuştur. Bunlardan birisi de deizmdir.

Deizm, peygamberliği, vahyi ve mucizeleri kabul etmeyen felsefî bir meslek olarak XVII. Yüzyılın ilk yarısında İngiliz düşünür Edward Herbert'le (1583-1648) başlayıp, kilise ve Katolikliğe bir tepki olarak Avrupa'da doğup, gelişmiştir. Voltaire (1694-1778) ve Jean Jacques Rousseau (1712-1778) deist sayılan filozoflardır. Onlar evrene karışmayan bir tanrının varlığını kabul etmekle beraber daha sonraki Avrupalı düşünürlere göre deizm, ateizme giden yolda bir duraktan başka bir şey değildi.¹⁰

7 Paine, *Akil Çağı*, 3, 169, 172, 175.

8 Gregory Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought* (Boston: Unwin Hyman, 2004), 24-36; Burnell, *The Political and Social Thought of Thomas Paine 1737-1809*, 41-42; Goetz (ed.), "Thomas Paine", 17: 342-343.

9 Bk. Emile, Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, trc. Hasan Katipoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 42, 146.

10 Goetz (ed.), "Yaradancılık", 22: 300; İbrahim Halil Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 799-804.

Deistler, Katolikliğin ilkçağlardan kalma putperest inançlarını andıran gösterişli ayin biçimlerini ve kurumlarını reddetmişlerdir. Protestanlığın mezhep ilkeleri ve katı bireysel dindarlığın yerine akla dayalı dini yerleştirmeye çalışmışlardır. Deizmin dayandığı “*Doğal Din*” kavramı başlıca üç kaynaktan besleniyordu. Bunlar; insan aklına duyulan sınırsız güven, dogmacılığa ve hoşgörüsüzlüğe dayanan Yahudi ve Hıristiyan vahiy anlayışının reddedilmesi ve Tanrı’nın düzenli bir dünyanın akıl sahibi mimarı biçiminde kavranmasıdır.¹¹ Deizmin dört ana temele oturduğu kabul edilmiştir. Bunlar; inâyetle ilişkisi olmayan bir tanrı anlayışı, ahlâkî özellikleri olmayan bir tanrı, insan ruhunun ölmezliğini kapsamayan bir tanrı ve inâyet kavramı ve hayatta ilâhî inâyeti temsil eden, ahirette de iyilik ve kötülüğü yargılayan ama vahiy ve mûcize ile ilişkisi olmayan yaratıcı bir tanrı anlayışıdır.¹²

Deizm, Türkçe’ye “*yaradancılık*” diye de çevrilmiştir.¹³ Deizm, çoğu durumda eşyanın hür iradeli bir ilk prensibini kabul etmeyip, bütün tabiat olaylarını maddeye ve katı determinizm denilen kör bir kuvvete bağladığı için sonunda materyalizm ile birleşmektedir.¹⁴

Öte yandan deistler, ilahî dinlerin ulûhiyet inancına alternatif olarak tamamen akla dayalı bir Tanrı inancı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bir taraftan evreni yaratan yüce bir Tanrı’dan bahsederken, diğer taraftan evrene müdahale etmeyen, dünyada ne olup bittiğinden habersiz, dünya ve içindekilerini kendi hallerine terk etmiş, insanlardan ilgisiz, onların duâ ve niyazlarını duymayan tamamen pasif bir Tanrı anlayışı mevcuttur.¹⁵ Bununla birlikte deistler tarafından, dinin bildirdiği hakikatlerin akıl ile bulunabileceğine hükmedilmesi, onlara göre peygamberlik kurumunu da gereksiz kılmaktadır. Deistlere göre şayet Hz. Musa ve Hz. İsa gibi şahsiyetler gerçekten yaşamışlarsa onların öğretileri aklın gücü ile

11 Goetz (ed.), “Yaradancılık”, 22: 300.

12 Claude Dubois (ed.), “Yaradancılık” *Meydan Larousse* (İstanbul: Sabah Gazetesi Yayını, 1992), 20: 281.

13 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), 196.

14 Goetz (ed.), “Yaradancılık”, 22: 300; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 4. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 49; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 196.

15 Allah’ın, evreni kendi haline terk etmediği, değişik âyetlerde ifade edilmiştir (bk. el-En’âm 6/102; er-Ra’d 13/16 vb.).

bulunabilen tabii bir dinden farklı değildir.¹⁶

Deizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığa tepki olarak ortaya çıkmış akımlardan biridir. Paine'in her iki dini de kökten sarsabilecek eleştirileri onun "Akıl Çağı" kitabında yer almaktadır. Üstelik o, her iki dine karşı eleştirilerini pervasızca yapmakta, hatta muhaliflerine meydan okumaktadır.¹⁷ Paine, peygamberlik kurumunu da Kitâb-ı Mukaddes'e göre değerlendirmekte, bu kaynaktan yer alan peygamber tasavvurlarına göre nübüvvetin lüzumsuzluğu sonucuna varmaktadır.¹⁸

Deizm'de Tanrı'nın ahlâkî özelliklerinin bulunmadığı kabul edilmekle birlikte Paine, Kitâb-ı Mukaddes'te ahlâkî değerlerin ihlal edildiğini öne sürerek din kurumunu, dinin savunması gereken ahlâkî kuralları öne sürerek eleştirmektedir. Paine'in, deizmi savunduğu "Akıl Çağı" adlı kitabında, Kitâb-ı Mukaddes'te¹⁹ yer alan ve Tanrı'ya yakışmayan bazı davranışların O'na izâfe edilmesi, tarihsel tutarsızlıklar, çelişkiler, müstehcen hikâyeler, şehvetli sefahatler, acımasız ve azap dolu cezalar, amansız kindarlıklar ele alınıp, bütün bunların Tanrı'nın kelâmı olamayacağı ortaya konmuştur.²⁰ Bununla birlikte yazarın İslâmiyet hakkında yüzeysel bilgilere sahip olduğu gözlemlenmektedir.²¹ Hiç ilgisi olmadığı halde Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa yapılabilecek olan haklı eleştiriler üzerinden birkaç cümle ile de olsa İslâmiyet de Paine'in eleştirilerinden nasibini almaktadır.²²

16 Bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 2. Baskı (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 140; Hamdi Gündoğar, "Deizm: Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu (Van: Mayıs 12-14 2017)*, ed. Vecihi Sönmez v.dğr. (Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017), 30-33.

17 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 175.

18 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 19-20.

19 Kitâb-ı Mukaddes ve Kutsal Kitap, kelimeleri ile muharref Tevrât, Zebur, İncil kitapları ve bunların eklerinde yer alan kanonik/sahih kabul edilen metin ve kitapların tamamı kastedilmektedir. Apokrif/sahte veya güvenilir olmayan metin ve kitaplar bunun dışında kalmaktadır.

20 Paine, *Akıl Çağı*, 7, 17-175.

21 Paine'in "Akıl Çağı" adıyla çevrilen kitabının "The Age of Reason" isimli İngilizce baskılarında "İslâm" kelimesi kullanılmamakta bunun yerine eskiden Avrupalıların kullandığı "Turkish", "Turks" kelimeleri kullanılmaktadır. Thomas Paine, *The Age of Reason* (Chicaco: Belford-Clarke Publishers, 1879), 6-7, 12; Ayrıca Paine'in, Kur'an'ın cennette yazılıp, cennetten gelen bir melek aracılığıyla Muhammed'e gönderildiğini iddia etmesi gibi basitlikler, onun Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında bilgilerinin zayıf olduğunu göstermektedir. Paine, *Akıl Çağı*, 5-6.

22 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 4-6, 11, 22, 89, 148.

1. THOMAS PAINE'İN PEYGAMBERLİKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Paine, esas olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerini hedef almaktadır. Peygamberliği de bu iki dinin bakış açısına uygun şekilde ele almakta ve değerlendirmektedir. O, Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin, Tanrı'ya yakışmayacak bazı fiilleri isnad ettiklerini belirterek eleştirmektedir.

1.1. Yahudi ve Hıristiyanlığın Tanrı İnancını Zayıflatması ve Tanrı'ya Yüz Kızartıcı Suçlar İsnad Etmesi

Paine'in, Ehl-i Kitap'la ilgili reddettiği inançlardan en önemlisi, onların insanbiçimci (antropomorfist) ulûhiyet anlayışlarıdır. Hem Yahûdî hem de Hıristiyan inancında insan biçimci yaklaşımlara rastlanmaktadır.²³

Paine, Yeni Ahit'te yer alan, Hz. Meryem'in, İsa'ya hamile kalma hikayesini kâfirlik derecesinde müstehcen bulmaktadır. Bu hikayede evlenmek üzere nişanlanmış genç bir kızdan söz edilerek, bir ruh tarafından, "Kutsal Ruh, senin üzerine gelecek, Yüce olanın kudreti üstüne gölge salacak; bunun için de doğacak mukaddese Tanrı'nın Oğlu denecektir."²⁴ denilerek baştan çıkartılması anlatılmaktadır.²⁵

Paine, Hıristiyanlıkta yer alan Hz. İsa'nın, Tanrı'nın oğlu olduğu iddiasının pagan mitolojisinden alınma olduğunu dile getirmektedir. Zira pagan mitolojilerinde olağanüstü insanların hemen hemen hepsi değişik tanrıların oğlu olarak görülmekteydi. O dönemlerde tanrıların kadınlarla cinsel ilişkide bulunması yaygın olarak dile getirilen bir düşünceydi. Pagan inancında Jüpiter'in bu tür yüzlerce ilişkisi vardı.²⁶

Paine bu eleştirilerinde haksız bulmak mümkün değildir. Allah, Hz. Âdem'den bu yana insanları yaratacak ama Meryem'e gelinceye kadar bunlardan hiçbir kadına tasallut etmeyecek, sadece Meryem'le ilişki içerisinde girecek ve ondan bir evlat sahibi olacak, tabii ki bu akla ziyan bir düşüncedir. Diğer taraftan Tanrı, ilk insanı yarattıktan sonra binlerce yıl beklemek ihtiyacını neden hissetmiştir? Hıristiyan tasavvuruna göre antropomorfist bir anlayışla Tanrı kendine benzer birini yaratıp ezelde veya

23 Bk. Tekvîn 2/1-3, 32/24-32; Çıkış 2/24.

24 Luka 1/26-38.

25 Paine, *Akıl Çağı*, 134.

26 Paine, *Akıl Çağı*, 7.

kâinâtı yaratmaya başlamadan önce onunla evlenebilirdi.

Yahudi ve Hıristiyanlar, Allah adına mesnetsiz konuşmaktan ve O'na hiç çekinmeden iftira atmaktan geri durmamışlardır. Bu iftiralar; Allah'a cimrilik isnadı (bk. Âl-i İmrân 3/94, 181-182), Allah'ın dostları oldukları iddiası (bk. el-Mâide 5/18), Ahiret azabını hafife almaları (bk. el-Bakara 2/80), Ahiretin sadece kendilerine ait olduğu iddiası (bk. el-Bakara 2/94-96, 111), kendilerini her konuda temize çıkarmaları (bk. en-Nisâ 4/49-50), Yahudi ve Hıristiyanların birbirlerini dalâlette kabul etmeleri (bk. el-Bakara 2/113), vahiy meleği Cebrail hakkında mesnetsiz iddiaları (bk. el-Bakara 2/97-98), Hz. Meryem'e iftiraları (bk. en-Nisâ 4/156), Hz. İsa'yı öldürdüklerini iddia etmeleri (bk. en-Nisâ 4/157-158) ve haram yiyecekler hakkında mesnetsiz sözleri (bk. Âl-i İmrân 3/93; en-Nisâ 4/160-161) zikredilebilir.²⁷

Tevrat'ın yalanlar, kötülükler ve dine küfürlerle dolu olduğunu söyleyen Paine, "insanların kendi günahlarını Tanrı'ya yüklemelerinden daha büyük günah olabilir mi?", diye sormaktan da kendini alamaz.²⁸

İslâm akidesine göre durumu değerlendirecek olursak, Allah'ın, sonradan yarattığı varlıklara muhtaç olması, evlat sahibi olmak gibi bir ihtiyaç içinde olması, bunun için de kendi yarattığı bir kadınla ilişkide bulunması dine ve akla uygun görünmemektedir. Kur'an'da Allah'a bu tür zaafiyetlerin isnad edilmesi eksiklik olarak ifade edilmiş ve Allah'ın, bunlardan münezzehe olduğu vurgulanmıştır (bk. el-Bakara 2/116; el-İsrâ 17/111; el-Cin 72/3-4).

Paine, Kitâb-ı Mukaddes'in yazılış ve başka dillere çevriliş tarzını tüm dinlerin yaşaması gereken bir süreç olarak benimsemiş olduğu izlenimi vermektedir. Halbuki o, Tanrı kelâmının herhangi bir dilde yazılmış olamayacağını da iddia etmekteydi.²⁹

1.2. Tanrı Kelâmının Yazılı Olamayacağı İddiası

Paine, peygamberlere kendi dillerinde indirilen kitapların mevcut olmaması veya başka dillere çevrilmesi durumunda anlam kaybına uğ-

27 Muhammet Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap İtikadî Açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 198-207.

28 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 86.

29 Paine, *Akıl Çağı*, 21.



rayacaklarını ifade etmek üzere; “...doğru düşünceler oluşturmak istiyorsak, bu düşünceye değiştirilmezlik niteliği eklemenin yanı sıra, kasten veya kazayla da olsa hiçbir biçimde ve kesinlikle değişime uğramayacak hale getirmeliyiz ki ona Tanrı kelâmı diyebilelim; işte bu nedenle Tanrı kelâmı yazılı olamaz veya mevcut insan dillerinde yer alamaz.”³⁰ demektedir. Bu düşünce vahye dayalı olsun-olmasın herhangi bir kitabı veya şiiri başka dile çevirdiğimizde onu yazıldığı dildeki asıl eserle bir ve aynı kabul etmekten kaynaklanır. Muharref olması bir yana, Kitâb-ı Mukaddes için de bu mahzurlu durum mevcuttur.

Paine’in iddialarından birisi de; evrende var olan, bizlerin şahit olduğu, âfâkî delillerin Allah’ın kelâmı kabul edilmesi, bunun dışında Allah’ın kelâm sıfatının reddedilmesi gerektiğidir. Paine, bunu şöyle açıklıyor: “Evrende var olan gerçek Tanrı kelâmı ile insanların yazıp bastığı kitap içinde yer alan ve Tanrı kelâmı olarak adlandırılan söylem arasında uzlaşmaz çelişki” vardır.³¹

Paine’in eleştirilerinden biri de Kitâb-ı Mukaddes’in tamamında doğrudan Tanrı’nın veya peygamberin kendisinin konuşmayıp, olayları başkalarının tarihsel seyir içerisinde nakletmeleridir. O, Hz. Musa’ya ve Hz. İsa’ya atfedilen kitapların onlar tarafından yazılmadığını ve dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes’in sahte olduğunu savunmaktadır.³² Peygamber olduğu iddia edilenlere atfedilen kitapların da kendilerince yazılmadığını sonradan uydurulduğunu kaydetmektedir.³³

Bahse konu olan İslâm ve Kur’an olunca, peygamber olduğu iddia edilenlere atfedilen kitapların kendilerince yazılmadığı veya yazdırılmadığı şeklindeki itirazı Paine’in bizzat kendisi çürütmektedir. O, şöyle diyor; “Kur’an’ın, cennette yazılıp bir melek aracılığıyla Muhammed’e gönderildiği bana söylendiğinde, bunun da söylentiye dayalı kanıt olduğu ve önceki gibi ikinci el otoriteye dayalı olduğunu ileri sürebilirim. Bu meleği ben şahsen görmedim ve buna inanmama hakkım vardır.”³⁴

Kur’an, Arapça bir kitaptır (bk. er-Ra’d 13/37; Tâhâ 20/113 vb.).

30 Paine, *Akıl Çağı*, 21.

31 Paine, *Akıl Çağı*, 55.

32 Paine, *Akıl Çağı*, 21, 86.

33 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 76-81, 88-103 vb.

34 Paine, *Akıl Çağı*, 6.

Müşriklerin, Kur'an'ı, Muhammed'e başkası öğretiyor iddialarına karşı Kur'an'da; "...iddiâ ettikleri kişinin lisânı, yabancı bir lisandır (a'cemî). Bu (Kur'an da) apaçık bir Arapça'dır." (en-Nahl 16/103), buyrularak çevirilerde fesâhat, belâğat vb. edebî sanatlar yönünden kısırlaşma ve anlam daralmasının meydana geleceğine işaret etmiştir. Görüldüğü gibi Kur'an da başka dillere çevrilince anlam daralması meydana gelir. Meâl dediğimiz çevirilerden hüküm istinbat edilemez yani meâlle icthah yapılamaz.³⁵

Paine'in iddialarının aksine Allah, mütekellimdir. O'nun kelâmı, sese, harfe, harflerden meydana gelen kelimeler ve cümle tertibine ihtiyaç duymaz. O'nun konuşması kendisine ait (*kelâm-ı nefsi*) olup, başka varlıkların konuşmasına benzemez, keyfiyeti de bilinemez. Nitekim O, bazı peygamberlerine kitaplar indirmiş, bazı peygamberleri ile de konuşmuştur. Kelâm sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim ve ezeldir. Konuşmak kemâl sıfatlardan biri olduğu için her türlü kemâl sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın bu sıfatla vasıflanması ve kelâmın zıddı olan konuşamama, iletişim sağlayamama ve dilsizliğin O'ndan nefyi gerekmektedir. O'nun kelâm sıfatı ilim sıfatı gibi, vâcip, câiz ve müstahile taalluk eder. Allah, sadece kelâm sıfatı ile emreder, yasaklar ve haber verir.³⁶

Paine'in yukarıdaki ifadelerinden Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olduğu Paine tarafından zımnen kabul ediliyormuş izlenimi veriliyorsa da³⁷ bu durumda da onun, mûcize ile desteklenmiş peygambere itibar etmemesi söz konusu olmaktadır. Bir diğer mesele de iman ve inkârın yani hidâyet ve dalâletin insanın iradesine bağlı oluşudur.³⁸ İslam'ın tanıdığı inanç özgürlüğü çerçevesinde Paine'in, Kur'an'a inanıp-inanmama hak ve hürriye-

35 Kur'an'ın hiçbir dile harfî tercümesinin yapılamayacağına dair İslâm âlimleri icmâ ve ittifâk hâlinde dirler. Zaten Kur'an gibi ilâhî belâğat ve icâzı içinde bulunduran ilâhî kelâmı bir insanın tam mânâsıyla Türkçe'ye veya başka bir dile çevirmesi imkânsızdır. Bu sebeple Kur'an âyetlerine verilen mânâlara "Meâl" denilmesi daha uygundur. Meâl ise; "Tefsîrî Tercüme" mânâsına gelmektedir. Meâli yapan kimsenin âyetlerin ifade ettiği mânâyı diğer dilde de aynı şekilde ifade edecek bir şekilde anlatmasıdır. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 4. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983), 217. Bununla beraber Kur'an meâlleri Arapça bilmeyen Müslüman toplumlar için faydalıdır.

36 Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, 6. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 314; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, 7. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 241-242.

37 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 6.

38 Bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 82-126, 271-327.

ti vardır. Onu, Müslüman olmaya zorlayan da yoktur (bk. el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29). Bununla birlikte insanın tüm iradeli fiillerinden sorumlu olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu konuda Paine'in yanıldığı nokta da burası olsa gerektir.

1.3. Peygamberlik Müessesesi

Paine, peygamberlik müessesesine de itiraz etmektedir. İnsanın ferdî olarak Tanrı ile doğrudan bağlantı sağlayabileceğini savunmaktadır. Paine, dinin kurumsal kimliğine karşı çıktığı gibi, peygamberlik müessesesine de karşı çıkmaktadır. O, bireysel bir din arayışı içerisinde olduğu izlenimi vermektedir. O, bu hususta şöyle diyor: “Her ulusal dinî kurum veya din, Tanrı tarafından belirli kişilere bazı özel görevlerin yüklendiği bahanesiyle kurulmuştur. Yahudilerin Musa’sı, Hıristiyanların İsa’sı, havâfîleri ve azizleri, Müslümanların Muhammed’i vardır, sanki Tanrı’ya giden yol öteki insanlara açık değilmiş gibi.”³⁹

Paine’in, insanların bireysel olarak Tanrı’ya yönelmesi gerektiği şeklindeki isteği sadece peygamber gönderilmeyen fetret dönemlerinde geçerli olabilir.⁴⁰ Bireysel olarak Allah’la duâ yoluyla tek taraflı bağlantı her zaman kurulabilir. Ancak Allah’la iletişime geçerek iki taraflı bağlantı kurmaya çalışmak yani Allah’tan vahiy almak, peygamberlik müessesesi dışında mümkün olmamaktadır. Zira Kur’an’da; “Bir beşer için, bir vahiyle (vahiy yollarından biriyle) veya bir perde arkasından veya bir resûl (Cebrâîl, elçi melek) gönderip de O’nun izniyle, dileyeceği şeyleri vahyetmesi müstesna olmak üzere Allah’ın, onunla konuşması olacak şey değildir.” (eş-Şûrâ 42/51), buyrulmaktadır. Bu ayetten peygamber olmayan bir insanın bireysel çabalarıyla vahye mazhar olmasının imkansızlığı ortaya çıkmaktadır. Zira vahyi gönderen Allah’tır, O dilemediği sürece vahiy gerçekleşmez. Vahyin gerçekleşmesi de Allah’tan peygamberine doğru bir bilgi akışı şeklindedir. Allah, peygamber olarak görevlendirdiği bir elçisine vahyi bir müddet göndermezse peygamber kendiliğinden vahyi alabilecek durumda değildir. Böyle durumlara “inkitâ-ı vahiy” veya “fetretü’l-vahiy” denilir. Hz. Peygamber de ilk vahyi aldıktan bir müddet sonra “fetretü’l-vahiy” dönemi yaşamıştır.⁴¹

39 Paine, *Akıl Çağı*, 5.

40 Bk. Metin Yurdagür, *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*, 2. Baskı (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 38.

41 Bk. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîret İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya:

Paine'in peygamberlik kurumuna yönelttiği eleştirilerden birisi, peygamberlikle kâhinliğin birbirine karıştırılabileceği meselesidir.

1.4. Peygamberlik ve Kâhinlik

Peygamberlikle kâhinliğin birbirinden farklı meslekler olduğunu ileri süren Paine, her iki mesleği bir ve aynı kabul edenleri de haklı olarak eleştirerek; "Eskiden İsrâil'de biri Tanrı'ya bir şey sormak istediğinde, 'haydi kâhine gidelim' derdi. Çünkü bugün peygamber denilene o dönemde kâhin denirdi."⁴² demektedir. Ona göre bu tarz bir peygamberlik, bir çocuğun doğum tarihini, zenginliğini, mutlu ya da mutsuz evliliklerini önceden haber veren, kayıp eşyaların yerlerini bulduğunu iddia eden falcılık dediğimiz mesleğe uygundur.⁴³ Çünkü gizli, bilinmeyen şeylerden haber veren kişilere peygamber değil kâhin deniyordu.⁴⁴ Ehl-i Kitap, bazı peygamberleri de kâhin olarak adlandırmaktadır. Bu durumda peygamberlikle, kâhinlik iç içe girmiş olmaktadır.⁴⁵ Nitekim Hz. Musa'nın kayınbabası Şuayb peygamber, Medyen kâhini Yetro olarak tanıtılmaktadır.⁴⁶ Musa'nın kardeşi Harun da kâhin olarak adlandırılmaktadır.⁴⁷

Tarih içerisinde bazı kâhinler, vahiyle, kendilerinin iddiası olan gayptan haber verme fiilini birbiriyle aynı veya yakın meslekler olarak algılamışlardır. Onlar, peygambere verilenle kendi mesleklerini aynı doğrultuda icra edilen işler olarak görmüşlerdir. Halbuki kaynak aynı değildir; vahiy, değişik yollarla Allah'tan alınır.⁴⁸ Peygamberlik kesbî değil, vehbîdir (bk. el-En'âm, 6/124)⁴⁹. Kâhinlerin mesleklerini icra ederlerken nelerden ve nerelerden faydalandıkları konusunda iki ana görüş ileri sürülmüştür. Kâhinlerin en önemli kaynakları cinlerdir. Bu görüşe göre kâ-

Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981), 115.

42 Paine, *Akil Çağı*, 93.

43 Paine, *Akil Çağı*, 123.

44 Paine, *Akil Çağı*, 122.

45 Bk. Çıkış 19/6; Levililer 1/9-13; Sayılar 3/3-4 vb.

46 Çıkış 2/16, 4/18. Şuayb'ın ismi "Reuel" olarak da verilmektedir. Çıkış 2/18-21; Sayılar 10/29.

47 Çıkış 28/1, 30/30 vb.

48 Vahyin geliş şekilleri için bk. Sâbûnî, *et-Tibyân*, 60-63; Mennâ' Halil Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 37-40; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 48-50.

49 Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 176; Neseî, *Tefsiratü'l-edille*, 2: 7-12.

hinlik, bir insanın, onlardan bir dost edinerek (hüddâm kullanarak), bazı bilgileri edinmesidir (bk. el-Hicr, 15/17-18; eş-Şuarâ, 26/212, 222-226; Cin, 72/6). Kehânetin diğer kaynağı ile ilgili diğer bir iddia ise, bazı insanların fitrat ve yapılarının bu işi yapmaya uygun olmasıdır. Bu ikinci çeşit kâhinlik kabiliyeti sonradan kazanılamayan, fitrî bir yetenektir.⁵⁰

Kâhinlik çok eski dönemlerden beri insanlar arasında bilinen bir meslektir. Onlar, astronomi uzmanı olduklarını ruhlar, cinler ve şeytanlarla özel bir ilişki içinde olduklarını dolayısıyla, gaipen ve gelecekte haber verebileceklerini iddia etmekteydiler. Kâhinler, kaybolan bir şeyin nerede olduğunu, çalınan bir malın hırsızının kim olduğunu, insanın kaderinde neler yazılı olduğunu vb. bildiklerini iddia ederlerdi. Onlardan bazıları zaman zaman çeşitli bölge ve mahalleleri gezer ve bağırarak müşteri arardı. Bazen de müşteriler onlara giderdi. Kâhinlerin belirli kıyafetleri vardı. Konuştukları zaman ağdalı ve kafiyeli, muğlak, karmaşık ve yuvarlak ifadeler kullanırlardı. Böylece herkes kendine göre ayrı anlamlar çıkarırdı. Kâhinlerin mevcut düzene ve inanışlara karşı tavır aldıkları bu sebeple toplumu karşılıklarına almaları, her şeylerini bir ideal uğruna feda etmeleri de düşünülemez. Onlar kâhinliği maddi kazanç elde etmek için yapıyorlardı.⁵¹ Mekke müşrikleri de Hz. Peygamber'e kâhinlik sıfatı yakıştırmak istemişlerse de bu iddia Araplarca inandırıcı bulunmadı. Kureys'in ileri gelenleri böyle bir isnatta bulunmalarına rağmen onun kâhin olmadığını kendileri de itiraf etmişlerdir.⁵² Kur'an'da ayrıca deliller sunulmaya gerek duyulmadan onun kâhin olmadığı belirtilmiştir: "Ey Muhammed, sen öğüt ver. Rabbinin nimetiyle sen ne bir kâhinsin ne de bir mecnun." (et-Tûr 52/29). "(Kur'an) bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz." (el-Hâkka 69/42). Dolayısıyla peygamberlik ile kâhinlik çok farklı mesleklerdir. Biz de peygamberlikle kâhinliğin birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünüyoruz.

1.5. Peygamberlik ve Müzisyenlik

Paine, zaman zaman peygamberlikle, müzisyenliğin birbirine karıştırıldığını aktarmaktadır. Onun aktardığı bilgilere göre, Kitâb-ı Mu-

50 İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayp Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 40-42; a.mlf., *İslam İnançında Gayb Alemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 90-91.

51 Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, 2. Baskı, trc. Ahmed Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 2: 239; Abdullah Namlı, *Kur'an'a Göre İnkâr* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2017), 96-97.

52 Bk. İbn İshâk, *Sîret İbn İshâk*, 180-181; Namlı, *Kur'an'a Göre İnkâr*, 97.



kaddes'te şair ya da şiir olarak tanımlanabilecek herhangi bir kelime yer almaz. Zaman içerisinde yeni düşüncelere uyumlu anlamlar yüklenen *peygamber* kelimesi Kitâb-ı Mukaddes'in *şair* anlamında kullandığı kelimeydi, peygamberlik yapmak da şiir yazma sanatını ifade ediyordu. Aynı zamanda şiiri bir müzik aleti aracılığıyla ezgili olarak söylemek anlamını da taşıyordu. Paine, Yahudi ve Hıristiyan inancına göre eski dönemlerde; nefesli çalgılar, arplar, santurlar, ziller ve o sıralarda moda olan müzik aletleriyle peygamberlik yapıldığını, bunların günümüz insanı için doğru olamayacağını söylemektedir.⁵³

Peygamber kelimesi, I. Samuel kitabının yazıldığı dönemden itibaren de şiir, şairlik, bestekârlık, müzisyenlik anlamında anlaşılmıştır.⁵⁴ Paine, bu kitapta yer alan *müzisyen peygamberlik* konusunu eleştirerek bu durumun kabul edilemeyeceğini belirtir. "Saul'un peygamberlerden biri olduğu ve peygamberlik yaptığı söylenmektedir; ama bize söylenmeyen onların ya da onun neyin peygamberliğini yaptığıdır. Söylenecek bir şey yoktur; çünkü bu peygamberler bir tür müzik ve şair topluluğudur, Saul, bu müzisyenlerin bir konserine katılmıştır buna da peygamberlik denmektedir."⁵⁵ Anlaşıldığı kadarıyla burada Paine, müzisyen peygamberliği eleştirmekten ziyade, Saul'un peygamberlerden biri olduğu söylentilerini eleştirmektedir. Özünde de müzisyen peygamberliğe dolaylı bir eleştiri yapmaktadır.

Lappidot'un karısı Debora, İsrâiloğulları arasında hâkimlik yapıyordu. Debora ve Abinoam oğlu Barak, bir şeyi önceden bildirdikleri için değil, beraber kazandıkları bir zaferi kutlamak için besteledikleri bir şarkının kendi adlarıyla anılması sebebiyle peygamber olarak bilinmektedirler.⁵⁶ Ehl-i Kitab'a göre, Hz. Davud müzisyen olduğu için peygamberler arasında özel bir yere sahiptir.⁵⁷ Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup kendilerinden çok bahsedilmekle beraber açıkça peygamber olarak adlandırılmamışlardır. Zira bunların şarkı söyledikleri, müzik icra ettikleri ve şiir yazdıklarına dair hiçbir kayıt yoktur.⁵⁸

53 Paine, *Akıl Çağı*, 18-19.

54 Bk. Hâkimler 4/4, 5/1-31; I. Samuel 10/5-10; Mezmurlar 3-150.

55 Paine, *Akıl Çağı*, 19. Bk. I. Samuel 10/5-10.

56 Paine, *Akıl Çağı*, 19. Bk. Hâkimler 4/4.

57 Bk. I. Samuel 16/19; Mezmurlar 3-150.

58 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 19-20.

Biz de Paine'in bu eleştirilerine katılıyoruz ve sadece ilâhi söylemek, müzisyenlik, bestekarlık, şairlik yapmakla peygamber olunamayacağını kabul ediyoruz. Peygamberliğin, I. Samuel kitabının yazıldığı dönemden itibaren müzisyenlik anlamında anlaşılması Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'un peygamber sayılmamasını gerektirmemektedir. Zira Yahudi geleneğinde Hz. İbrahim'den önce hiç kimseye peygamberlik unvanı verilmemektedir. Onlara göre nübüvvet müessesesi Tanrı'nın İsrâiloğulları ile ilk ahdini gerçekleştirdiği Hz. İbrahim ile başlatılmış, Hz. Musa ile zirveye ulaşmış, Malaki peygamber ile sona ermiştir.⁵⁹

Peygamberliğin özellikleri arasında müzisyen veya şair olmak diye bir kural yoktur. Eski çağlarda şiir günümüz medya organlarının iletişim görevlerini üstlenmişti. Şairlerin saygın kimseler olarak görülmeleri bu yüzdendi. O devirde şiir ve şairin sosyal mevkiî çok yüksekti. Bir şair tarafından, hele bilhassa iyi tanınmış bir şair tarafından ortaya atılan beyitler, durumun icabına göre ya korku ya saygı veya sevgi meydana getirirdi. Câhiliyye döneminde Mekke'de panayırlar düzenlenir, şairler yarışır ve yarışmayı kazanan şairin şiirleri Kabe'nin duvarına asılırdı.⁶⁰ Kur'an'da câhiliyye dönemi şairlerinin halleri tasvir edilirken onların; çok yalancı, iftiracı, sahtekâr, gûnahtan korkmaz, şerîr insanlar oldukları, bu sebeple şeytanların onlara indiği beyan edilmiştir (bk. eş-Şuarâ 26/221-223). Kur'an'da, Hz. Peygamber'in şair olmadığı (bk. el-Hâkka 69/40-41; et-Tûr 52/30; el-Enbiyâ 21/5; Sâffât 37/36), peygamber olabilmek için şairlik özelliğinin olması gerekmediği "Biz, ona (Muhammed'e) şiir öğretmedik. Hem bu ona gerekli de değildir." (Yâsîn 36/69) ayetiyle apaçık ifade edilmiştir.

1.6. Peygamberin Yüz Kızartıcı Suç İşlemesi

Tekvin bölümünde anlatıldığına göre; "İnsanın kötülüğü çoğaldı. Rab, yeryüzünde insanı var ettiğine pişman oldu ve yüreğinde acı hissetti. Hz. Nûh, sâdık ve kâmil bir insandı. Hz. Nûh, Allah ile yürüdü."⁶¹ Sonunda Allah, Hz. Nûh'un gemisine binenlerin dışındakileri helâk etti. Tûfandan

59 Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap İtikadî Açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 154.

60 Bk. İmriü'l-Kays, *Muallakât-ı Seb'a: Yedi Askı*, trc. Şerafeddin Yaltkaya (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1985), 15; Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 141; Namlı, *Kur'an'a Göre İnkâr*, 97-98.

61 Tekvin 6/6-9. Nûh'un peygamber olup-olmadığı açıkça ifade edilmemiştir.

sonra Hz. Nûh, bağ dikip, şarap içip, sarhoş olmuş ve çadırının içinde çırlıçplak hale gelmiş, oğlu Hâm, babasının çıplaklığını görmüş ve lânetlenmiştir.⁶²

Bir diğer peygambere ait yüz kızartıcı olay da Sodom-Gomorre'nin helâkinden sonra, Hz. Lût'un kızlarının, babalarını sarhoş edip, onunla zinâ etmeleri ve ondan Moab ve Ben-Ammi isimleri verilen gayr-ı meşru çocuklar doğurmalarıdır.⁶³ Ahlaksız hikayelerden birisinde de Yahuda isimli birisi, Tamar adlı gelini ile zinâ etmiş, ondan Perets ve Zerah isimli çocukları olmuştur.⁶⁴ Her iki hikayede de soyun devam etmesi bahanesi ile ensest ilişkiye ve bu yolla gayr-ı meşru çocuk edinmeye adeta göz yumulmaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes'te, "İsrail kızlarından hiçbiri tapınak fahişesi olmaz; İsrail erkeklerinden hiçbiri tapınak oğlanı olamaz."⁶⁵ denildiği halde, Babil fahişesi tüm rahiplerin ortak fahişesidir, hepsi birbirini fahişeye sahip olmakla suçlamaktadırlar; ama hiçbiri de fahişeden faydalanma konusunda pişman değildir.⁶⁶

Kitâb-ı Mukaddes'te peygamberlik müessesesinin suistimal edildiği de anlatılmaktadır: "Peygamber de kâhin de kirlenmiş. Benim evimde bile yaptıkları kötülüğü gördüm."⁶⁷ "Yeruşalim peygamberlerinde de korkunç şeyler görüyorum: Zinâ yapıyorlar, sahtekârlık peşindeler, kötülük edenlere destek oluyorlar. Benim gözümde hepsi Sodom gibi, içinde yaşayanlar Gomorra gibi oldu."⁶⁸

Hıristiyanlıkta açığa kavuşturulmamış bir konu da Hz. İsa'nın, Mecdelli Meryem (Mary of Magdalene) adında bir kadınla olan ilişkisidir. Onun, bu kadınla ilişkisinin, gayr-ı meşru bir gönül ilişkisi mi, evlilik mi olduğu ortaya konulmamıştır. İncillerde, Mecdelli Meryem'den, Hz. İsa sayesinde yedi kötü ruhtan kurtulmuş, Hz. İsa'ya hizmet eden, onun öğren-

62 Tekvîn 9/20.

63 Tekvîn 19/30-38.

64 Tekvîn 38/6-30.

65 Tesniye 23/17.

66 Paine, *Akıl Çağı*, 133.

67 Yeremya 23/11.

68 Yeremya 23/14.

cisi olan kadınlardan birisi,⁶⁹ çarmıh hadisesinde ve Hz. İsa'nın gömülmesinde hazır bulunan bir kadın,⁷⁰ Hz. İsa gömüldükten sonra mezarından dirilince onu ilk gören kadın⁷¹ olarak bahsedilmektedir.

Kitâb-ı Mukaddes'te, zinâ kötü bir fiil olarak gösterilse de çoğu zaman konu müstehcen hikayelerle, insanları kötülüğe teşvik edici bir tarzda işlenmekte ve fuhşa vakfedilmiş, tapınak fahişeleri adı verilen bir grup yoldan çıkmış kadından bahsedilmektedir.⁷² Babil'lilerin ve Kaldelilerin kızlarının, Yahudilerin önünde çıplak soyunmaları arzulanmaktadır.⁷³ Kitâb-ı Mukaddes'te pek çok müstehcen hikaye mevcuttur.

Peygamberlerin ismet sıfatı olması gerekir. Onların günah işlemekten uzak, üstün ahlâkî değerlerle donatılmış olmaları zorunluluktur. Peygamberlerin bazı faziletlerle sahip olarak diğer insanlardan farklı olmaları onların elçiliklerinin icabıdır. Diğer taraftan ismet; Allah'ın, peygamberlerini günah işlemekten, isyana düşmekten, haram işlemekten korumasıdır. Birkaç farklı görüş dışında bütün kelâm ekollerine göre peygamberler küfür ve bid'atten uzaktırlar. Ayrıca onların yanlışlıkla, kasıtsız veya kasten şer'î hükümleri tahrif etmeleri mümkün değildir. Peygamberlerin fetvâ verme konusunda da kasten yanlışlık yapmayacakları konusunda da ittifak edilmiştir. Birkaç farklı görüş bulunmakla beraber yine tüm kelâm ekollerine göre büyük ve küçük günahlara yönelmezler. Ancak dalgınlık sonucu hataya düşebilirler.⁷⁴

Günahkârlık, peygamberlikle bağdaşmaz. Zira peygamber Allah'ın emriyle kendisine itaat edilmesi gereken elçidir. Peygamberin günah işlemesi halinde ona nasıl itaat edilecektir? O, temel görevlerinden biri olan toplumu ıslah etme görevini nasıl yapacaktır?

69 Bk. Luka 8/2-3.

70 Bk. Matta 27/56-57, 61; Yuhanna 19/25-27.

71 Bk. Matta 28/1; Markos 15/40.

72 Bk. Tesniye 23/17; Hezekiel 16/6-63; Matta 21/32.

73 İşaya 47/1-3.

74 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, thk. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986), 39-40. Râzî bu eserin başında peygamberlerin günah işlemeyeceğine dair on beş delil zikreder. Bk. 41-47.

1.6.1. Peygamberler ve Yalan

Peygamberlerde olmaması gereken kötü huylardan birisi de yalancılık ve sahtekârlıktır. Böyle bir kişi tamamen inandırıcılığını yitirmiş sahte bir peygamberdir.

Kitâb-ı Mukaddes'te birçok peygamber adı geçmekle birlikte bunlardan bir kısmına yalancılık, sahtekârlık gibi peygamberlik mesleğine yakışmayan sıfatlar izafe edilmektedir. Peygamber adı verilenlerden bir kısmının mütenebbî/yalancı peygamber olduğu açıktır. Bu çerçevede Paine'in iddialarından biri de gerçek peygamberle sahte olanını ayırma konusunda somut ölçüler bulunmamaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes'te yalancı peygamberler hakkında uyarılarda bulunmuş, onlara uyulmaması istenmiştir: "Onları, Ben göndermedim. Yehova'nın sözü. Sizi dağıtayım ve sonuçta sizler de size peygamberlik eden peygamberler de hepiniz yok olun diye Benim adımla yalan sözler bildiriyorlar."⁷⁵ "Sahte peygamberlere karşı uyanık olun. Koyun postuna bürünüp yanınıza sokulurlar."⁷⁶ "Sahte peygamberler ortaya çıkıp birçok kişiyi saptıracak."⁷⁷ "İsrail halkının arasında sahte peygamberler bulunduğu gibi sizin aranızda da sahte öğretmenler olacaktır."⁷⁸

Peygamber adı verilenler o kadar çoktu ki, kim gerçek peygamber, kim sahtekâr anlamak mümkün olmuyordu; "Yeremya peygamber, Hananya Peygambere; 'rica ederim Hananya' dedi. 'Seni, Yehova göndermedi. Ama sen çıkıp bu halkın bir yalana güvenmesine neden oldun'. Çünkü söylediğin sözler düpedüz Yehova'ya isyan."⁷⁹

Kitâb-ı Mukaddes'te, mütenebbî/sahte peygamberlerin yanında bir de görevini yapmayan, görevini kötüye kullanan, yalan söyleyen, düzenbaz peygamberlerden bahsedilmektedir. "Onun peygamberleri gizlice düzen kurar."⁸⁰ "Peygamberleri küstah ve hain adamlardı. Kâhinleri kutsal olanı kirletti, kanunları çiğnediler."⁸¹ "Samiriye peygamberlerinde

75 Yeremya 27/15. Bk. Hezekiel 13/16-19.

76 Matta 7/15.

77 Matta 24/11-23; Markos 13/22.

78 Petrus'un II. Mektubu 2/1.

79 Yeremya 28/15-16.

80 Hezekiel 22/25.

81 Tsefanya 3/4.

uygunsuz bir durum görüyorum. Baal putu adına peygamberlik ediyor; halkım İsrail'i yoldan saptırıyorlar.”⁸² “Hakikate isyan bütün ülkeye Yerusâlim peygamberlerinden yayıldı.”⁸³ “Sizlere gelince, “Babil kralına kulluk etmeyeceksiniz.” diyen peygamberlerinizi, falcılarınızı, düş görenlerinizi, sihirbazlarınızı, büyücülerinizi dinlemeyin.”⁸⁴ “Çünkü size peygamberlik ederek bildirdiklerinin hepsi yalan; niyetleri sizi topraklarınızdan uzaklaştırmak. Bu gidişle sizi dağıtmak zorunda kalacağım; yok olacaksınız.”⁸⁵ “Size ‘Babil kralına kulluk etmeyeceksiniz’ diyen peygamberlerin sözüne kulak asmayın. Çünkü bu peygamberlerin bildirdiği her söz yalan.”⁸⁶

Paine'in peygamberlerin yalancılığı konusunda; “Yahudilerin, Yahuda ve İsrail olarak ikiye bölünmesinden sonra, her ulusun kendi peygamberi oldu; bunlar da birbirlerini yalancı, sahte peygamber, düzenbaz vb. diyerek aşağılayıp suçladılar.”⁸⁷ şeklinde konuyu ele alıp, eleştirel bakış açısıyla ifade etmesine katılmamak mümkün değildir. Zira yalancılık ve sahtekarlıkla peygamberlik mesleğinin bağdaşması düşünülemez.

İslam'ın peygamberlik tasavvurunda ise onları diğer insanlardan ayıran birkaç sıfatın yanında “Sıdk: doğruluk” ve “Emânet: güvenilir olmak” diye iki önemli sıfatlarının da var olması gerekir ki, bu özellikler peygamber olmadan önce de o kimselerde var olmalıdır.⁸⁸ Hz. Muhammed, nübüvvetten önce de Sâdıku'l-Emîn, Muhammedü'l-Emîn idi. Ona, düşmanları müşrikler bile yalancı diyemediler (bk. el-En'âm 6/33).⁸⁹ Şayet Hz. Peygamber yalan söyleyerek Kur'an'a fazladan bir şeyler katsaydı Allah'ın, onu şah damarından kuvvetle yakalayıp cezalandıracağı ifade edilmektedir (bk. el-Hâkka 69/44-48).

Peygamber insanların en doğru ve dürüst olanı olmalıdır. Bu iki güzel haslet tüm insanlar için aranan niteliklerden olmakla beraber peygamberler için doğruluk vacip olan sıfatlardandır. Peygamberlerin yalan söylemesi caiz olsaydı, bu takdirde ona nasıl itimat edilecekti ve Allah'tan aldığı iddia ettiği vahye nasıl güvenilecekti?

82 Yeremya 23/13.

83 Yeremya 23/15-37.

84 Yeremya 27/9.

85 Yeremya 27/10.

86 Yeremya 27/14.

87 Paine, *Akıl Çağı*, 123.

88 Bk. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 40; Gölçük-Toprak, *Kelâm*, 344-346.

89 Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 1: 327-328.

1.7. Din Adına Silah Kullanılması

Paine'in, dinlere yönelttiği eleştirilerden birisi de silah kullanmak suretiyle yayılmayı hedefleyen bir yaklaşım sergilemeleridir.

Milletlerin vatan, millet, din için savaşmaları meşru haklarıdır. Her insanın da meşru müdafaa hakkı vardır. Bu duruma hiç kimsenin itiraz edemeyeceği gibi Paine de itiraz etmez. Ancak dinlerin, silah zoruyla yayılması konusunda sağduyu sahibi herkes gibi onun da itirazları bulunmaktadır.

Paine, Yahudi ve Hıristiyanların silaha sarılmaları ile ilgili olarak şu eleştirileri dile getirir: "Yahudiler, kimseyi kendi dinlerine döndürmediler ama herkesi katlettiler. Hıristiyanlık başlangıçta Kitâb-ı Mukaddes'e, bu kitap da tümüyle silaha dayanmaktadır; silah da korkutmaya değil, yok etmeye yönelik olarak kullanılmıştır. Hıristiyanlık ilk dönemlerde silah zoruyla yayılmamıştır ama Hıristiyanlığı yaymaya çalışanlar yeterli güce ulaştıktan sonra silah kullandılar. Hatta onlar, insanları kazığa da oturttular, canlı canlı da yaktılar."⁹⁰ "Kitâb-ı Mukaddes, bize ne öğretir? Yağmacılık, acımasızlık ve cinayet."⁹¹ Ona göre, "zulmetmemiş tek mezhep Quakerlardır; bunun tek nedeni Hıristiyan olmaktan çok deist olmalarıdır."⁹²

Paine'in, silah kullanmakla ilgili eleştirilerinde haklı olup-olmadığını Kitâb-ı Mukaddes'ten araştırmamız uygun olacaktır. Peygamber olduğu ifade edilen Samuel, Tanrı'dan aldığı iddia ettiği şu emri veriyor: "Orduların Rabbi şöyle diyor: ...Amalek'i vur ve onların her şeylerini yok et, onları esirgeme; erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür."⁹³ Diğer emirler de şöyledir: "Rabbin miras olarak sana vermekte olduğu bu kavimlerin şehirlerinden nefes alan kimseyi sağ bırakmayacaksın."⁹⁴ "O'nun ismi göklerin hâkimi Yehova'dır. Sen, benim topuzum ve cenk silahlarımsın. Seninle milletleri kıracağım. Seninle ülkeleri helâk edeceğim. Seninle atı ve binicisini, cenk arabasını ve binicisini kıracağım. Seninle erkeği, kadını, kocamış adamı, genci, genç adamı, ere varmamış kızı, çobanı ve sürüsünü, çiftçiyi ve çif-

90 Paine, *Akıl Çağı*, 165-166.

91 Paine, *Akıl Çağı*, 166.

92 Paine, *Akıl Çağı*, 166.

93 I. Samuel 15/2-3.

94 Tesniye 20/16.

tini, valileri ve kaymakamları kıracağım.”⁹⁵ “Gözünüz esirgemesin ve acımayın; ihtiyarı, genci, ere varmamış kızı ve çocuklarla kadınları helâk için vurun.”⁹⁶

Yukarıda bahsedilen fiiller katliamdan da öte bir eylem olarak görünmektedir; nefes alan her canlının öldürülmesi düşüncesi, oldukça ta-kıntılı bir ruh halini ifade eder bir niteliktedir. Tanrı veya bir peygamberin böyle bir emirle hitap ettiği iddiası makul görülemez.

Yahudi ve Hıristiyanların silah kullanmaktaki aşırılıkları, Paine’in eleştirini haklı çıkaracak bir mahiyet arz etmektedir. Diğer taraftan Paine; “Muhammed de başlangıçta silah kullanmamıştı.”⁹⁷ şeklinde herhangi bir açıklama da yapmadan toptancı bir yaklaşımla, ima yollu bir tarzda İslâmiyet’i de eleştirmektedir. Bu kapsamda İslâm’da cihat nasıl olmalıdır konusuna da değinmemiz yerinde olacaktır.

İslâm’da cihat, âyet ve hadislerden hareketle; inanmayanlara, nefse, şeytana ve fâsiklara karşı olmak üzere kısımlara ayrılmıştır. Normal şartlarda cihadın farz-ı kifâye, umumî seferberliği (*nefir-i âm*) gerektiren durumlarda ise farz-ı ayn olduğu konusunda Müslüman hukukçular ittifak etmişlerdir. İslâm hukukçularının çoğunluğu, savaşın meşrûiyet sebebinin düşmanın tecavüzü olduğunu, Müslümanlara karşı savaşmayanlarla savaşmanın ve sadece Müslümanlığı benimsemediği için bir insanı öldürmenin câiz olmadığını belirtmişlerdir.⁹⁸

Herhangi bir sebepten dolayı Müslümanlar, düşmanla savaştıklarında uymaları gereken kurallar vardır. Müslümanlar savaşta, deliyi, kadını, çocuğu, âmâyı, yerinde oturup savaşa katılmayı, sağ eli kesik olanı ve ihtiyarı öldüremezler. İhtiyar hükümdar bundan müstesnadır. Çünkü o, savaşı idare eden ve sorumlu olandır. Her dinin kendisine göre ibadethanelerinde görevli olan din adamlarını öldürmek de câiz değildir. Yukarıda sayılanlardan savaşa katılanlar, savaş için halkı kışkırtanlar, savaşla ilgili gizli bilgi, fikir, taktik, ipucu, parola vs. verenler, savaşa mâlî destek sağlayanlar ve hileci ihtiyar düşmanlar da öldürülür. Harp esnasında öldürül-

95 Yeremya 51/19-23.

96 Hezekiel 9/5-6.

97 Paine, *Akıl Çağı*, 166.

98 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2. Baskı (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3: 358-360; Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 7: 527-531.

meleri câiz olmayanlar, harp bittikten sonra da öldürülmeyi gerektiren bir suç işlemedikçe, sebepsiz yere öldürülmezler.⁹⁹

Görülüyor ki Paine, Müslümanların bi'setten bu yana asırlardır uyguladıkları harp hukukundan haberdar değildir. Batı toplumunda edindiği basit ve yanlış bilgilerle, fazla da açıklama yapamadan sadece karalama yapmaktadır. Paine, belki İslâm'ın bünyesinde savaş hukuku ile ilgili yanlış bir emir, yasak veya yanlış bir bilgi varsa onu eleştirebilirdi. Buna ilaveten bireysel savaş suçları haricinde, Müslümanların işlediği bir soykırım veya savaş suçu varsa o, bunu ortaya koyup eleştirebilirdi. Diğer dinleri eleştirirken, herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın İslâm dinini de diğerleri ile aynı konumda değerlendirmesi kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

2. THOMAS PAINE VAHİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Nübüvvetle doğrudan ilintili bir diğer husus da vahiydir. Peygamberliğin imkânı, vahyin imkânını gerektirir. Nübüvmete itiraz edenler vahyin mümkün olmadığını da iddia etmişlerdir. Zira vahiy, Allah'la peygamber arasında meydana gelen özel bir iletişimdir ve peygamberliğe ait ilim edinme yollarından biridir.¹⁰⁰ Paine'in, eleştirdiği dinlerin vahiy anlayışlarını ortaya koymamız uygun olacaktır.

2.1. İLÂHÎ Dinlerde Vahiy

Yahudilikte vahiy, gizli ve bilinmeyen Tanrı'nın kendisini insanlara göstermesi veya tanıtması şeklinde anlaşılmıştır. Eski Ahit'te Tanrı'nın, insanla iletişimi ile ilgili olarak, vasıtasız konuşma, teofani (insana görüme), müşahede, rüya vb. şekillerinin bulunduğu nakledilmektedir.¹⁰¹ Eski Ahit'te, Tanrı ile bağlantı kurabilen peygamberler için "nebi",¹⁰² "roeh: gö-

99 Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li't-ta'lîli'l-muhtâr*, 2. Baskı, thk. Mahmud Ebû Dakîka (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4: 120; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 3: 368.

100 Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 20-22.

101 Muhammet Tarakçı, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 42: 443-444.

102 Tekvîn 20/7.

ren”,¹⁰³ ve “hozeh: gören”¹⁰⁴ gibi terimler kullanılmaktadır. Nebî, “çağırın veya çağrılan kişi” anlamına gelirken, etimolojik farklılıklarına rağmen roeh ve hozeh; rüya, rü’yet veya değişik yollarla Tanrı ile bağlantı kuran, geleceğe ait bilgiler edinen ve başkalarına aktaran kişi demektir.¹⁰⁵

Allah, Hz. Musa ile Sînâ’da, özel olarak, yüz yüze, aracısız olarak konuşmuştur.¹⁰⁶ Bununla birlikte Yahudilikte vahiy çoğu kez teofani şeklinde olmuştur. Onlara göre teofani iki şekilde gerçekleşmiştir. İlkinde Hz. Musa, Hz. Harun, Nadab, Abihu ve İsrâiloğulları’ndan seçilmiş yetmiş kişi ile Tanrı’yı insan şeklinde görmüştür.¹⁰⁷ Hz. Yakub’un, Hz. İbrâhîm’in ve İşaya’nın şahit olduğu teofaniler de bu kapsamda değerlendirilebilir.¹⁰⁸ Diğer teofani ise İsrâiloğulları çölde dolaşırken, gündüz ve gece yolculuk yapabilmeleri için sürekli devam eden ateş veya bulut sütunu şeklinde meydana gelmiştir.¹⁰⁹ Yahudilikte vahiy müşahede, vizyon ve rüya şeklinde de gelebilmektedir.¹¹⁰ Yahudi ilahiyatında Tanrı hakkındaki kutsal bilgileri insanların kendi düşünceleri ile bilmelerinin imkansız olduğu kabul edilmektedir.¹¹¹

Hıristiyanlıkta vahiy, Hz. İsa, havârilere ve kutsal ruh üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hıristiyanlıkta Hz. İsa, en son ve en mükemmel vahiydir. Havârilere bazen peygamber olarak, bazen de peygamberden daha üstün görülmüştür.¹¹² Hıristiyanlara göre havârilere, Hz. İsa’da görüp, duydukları şeyleri kutsal ruhun gözetim ve rehberliğiyle sonraki nesillere eksiksiz, hatasız nakletmişlerdir.¹¹³ Pavlus’un (ö. 64 veya 65) mektuplarında ayrıca uhrevî bir vahiyden söz edilmektedir. Bu vahiy, Hz. İsa’nın tam bir kurtuluşu sağlamak için tekrar ortaya çıktığında tamamlanacaktır. Hz. İsa vasi-

103 I. Samuel 9/9-10.

104 II. Samuel 24/11.

105 Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 39.

106 Çıkış 33/11; Sayılar 12/8; Bakara 2/253; Nisâ 4/164.

107 Çıkış 24/9-11.

108 Tekvîn 18/5-15; İşaya 6/1-3.

109 Çıkış 13/21-22; Nehemya 9/12-13.

110 Tekvîn 20/3-7; Sayılar 12/6 vb.

111 Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 129.

112 Matta 13/17; Luka 10/23-24.

113 Galatyalılara Mektup 1/11-12.



tasıyla tarihte verilmiş olan vahiyle gelecekte verilecek vahiy arasında bir devamlılık vardır. Uhrevî vahiy ile herkes vahye muhatap kılınacaktır; zira bu vahiy vahyin son aşaması, en güzel ve mükemmel şeklidir.¹¹⁴

Bununla birlikte Hıristiyanlıkta yalancı peygamberlerle beraber bir de sahte vahiy kavramı ortaya çıkmıştır. İncil yazarlarından Yuhanna; "Her vahye inanmayın. Fakat Tanrı'dan olup-olmadıklarını anlamak üzere vahiyleri sınavın. Çünkü bu dünyada birçok sahte peygamber türemiştir."¹¹⁵ demektedir.

Modern Hıristiyan düşüncesinde vahiy farklı bir anlayış ve yoruma dayalı olarak; "Tanrı'nın bizzat kendisini açığa çıkardığı bir faaliyet tarzı olup, insanlarla iletişim kurduğu bir yol" olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁶

İslâm literatüründe vahiy kelime olarak; "fısıltı, alçak sesle ve gizli konuşma, telkin, işaret, bir şeyi gönderme, hızlı bir şekilde işaret etme, ilham etme" vb. anlamlarına gelmektedir.¹¹⁷ İstilahta ise; "Allah'ın, peygamberlerine ulaştırdığı ilâhî kelimedir."¹¹⁸ "Allah'ın, peygamberlerinden herhangi birine vahyettiği, onun kalbine unutulmayacak şekilde yerleştirdiği, onun da bunu okuduğu ve yazılı hale getirdiği Allah'a ait kelâmıdır."¹¹⁹ şekillerinde tanımlanmaktadır.

Vahyin kelime anlamına uygun olarak Kur'an'da, peygamberlik vahiyi dışında başka insan ve varlıklarla ilgili vahiyler bulunduğunu da görmekteyiz. Allah, yeryüzüne (bk. ez-Zilzâl 99/2-5), yedi göğe (bk. Fussilet 41/12), Hz. Nûh'un gemisine binen hayvanlara (bk. el-Mü'minûn, 23/27), bal arısına (bk. en-Nahl, 16/68-69), meleklerle (bk. el-Enfâl 8/12), Hz. Musa'nın annesine (bk. el-Kasas, 28/7-11), Hz. Meryem'e (bk. Âl-i İmrân, 3/37; Meryem, 19/17-25) ve Hz. İsa'nın havârîlerine (bk. el-Mâide 5/111) vahyettiğini ifade etmektedir. Ancak bu tür vahiyler, nübüvvetle ilgili olmayıp, bu kadınlar ve diğer varlıklara, Allah'ın bir ilhamıdır, ihsanı-

114 Muhammet Tarakçı, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 42: 445.

115 Yuhanna'nın I. Mektubu 4/1.

116 Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, 129.

117 İbn Manzûr, "Vhy", 15: 379; Râgıb el-İsfahânî, "Vhy", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 809-810.

118 İsfahânî, "Vhy", 810.

119 Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâsirûn, 2008), 102.

dır, lütfudur.¹²⁰ Bunlara ilaveten şeytanlar da birbirlerine vahyedebilmektedirler (bk. el-En'âm 6/112, 121).

Peygamberlere verilen vahiy değişik yollarla iletilir. Bu yollar, sâdık rüya, sadece peygamberin duyduğu arı vızıltısı, çingirak sesi gibi bir sestem sonra kalbe ilhâm, perde arkasından; bir ağaç veya çalılığın arkasından konuşma, vahiy meleği Cebrâil'i gönderme ve nadiren de olsa peygamberin, Allah'ın huzuruna mi'râcî şekillerinde olabilir.¹²¹ Vahiy, Allah'ın kontrolündedir, ona herhangi bir varlığın müdahalesi de Allah tarafından engellenir (bk. el-Hac 22/52). Peygamberlere indirilen vahiyler onların kalbine sımsıkı bağlanmıştır. Onların, vahiyleri unutmaları, arttıırıp, ek-siltmeleri veya yanlış hatırlamaları mümkün değildir (bk. el-Kiyâmet 75/16-19).

Vahiy her şeyden önce bir anlam aktarmasıdır; hitap eden Allah, muhatap ise peygamberdir. Bu şekliyle vahiy olgusu, insanın analitik düşüncesinin kavrayamayacağı bir mahiyet arz eder. Bundan dolayı peygamber haricindeki insanlar açısından vahiy, tam anlamıyla anlaşılıp, kavranacak bir olgu değil, tahlil edilemeyecek teolojik bir sırdır.¹²² Vahyin sır olan, kühü bilinemeyen yönü de daha çok ilâhî kelâmın niteliğidir. Peygambere ulaşan ve onun aktardığı vahiy, kelâm yani söz olması hasebiyle insan kelâmının tüm özelliklerini taşır.¹²³ Böylelikle vahiy peygamber ve diğer insanlar tarafından anlaşılır hale gelir.

İslâm'a göre vahiy, Allah'ın konuşmasıdır. O'nun kendi iradesini, peygamberinin dili aracılığı ile bildirmesidir. Fakat O'nun peygamberlere vahiyleri, insanüstü esrarengiz bir dille değil, insanın açıkça anlayabileceği bir dille konuşmasıdır.¹²⁴

2.2. Thomas Paine'in Vahiy Eleştirisi

Deizmin, Yahudilik ve Hıristiyanlığa bir tepki olarak doğması sebe-

120 Abdurrahim b. Ali, Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid* (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899), 49-50.

121 Sâbûnî, *et-Tibyân*, 60-63; Kattân, *Mebâhis*, 37-40; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 48-50; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 68-70.

122 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 192-194; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 20-21.

123 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 193.

124 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 190.



biyle deistler, bu dinlerin vahiyle ilgili görüşleri ve vahiy olduğu söylenen metinlerin içeriklerinden hareketle vahiy kurumunu da aynı paralelde sahte ve aldatmaca zannetmek yanlışlığına düşmüşler ve vahyin imkânını kabul etmemişlerdir.¹²⁵ Tepkide aşırı giderek ve bazı şartlar ileri sürerek vahyin mümkün olmadığını ispata çalışmışlardır. Paine, peygamberlikle doğrudan bağlantılı olan bir kavram olması sebebiyle vahye de eleştiriler getirmiştir. O, Tanrı'nın, her insana ayrı ayrı vahiy göndermesi durumunda vahyin kabul edilebileceğini ileri sürmüştür. Paine, bu konuda şöyle söylemektedir: "Eğer Tanrı lütfederse, bu tür bir ilişki kurmada O'nun gücünü kimse inkâr edecek veya tartışacak değildir. Bu durumun var olduğunu kabul etsek bile, bir şeyin özel bir kişiye vahyolunması, herhangi başka bir kişiye olunmaması, bu vahyin sadece o kişiye ait olması anlamına gelir. Bu kişi vahyi ikinci bir kişiye, ikincisi bir üçüncüsüne, üçüncü dördüncüye aktarır ve böyle devam ederse söz konusu vahiy tüm bu insanlar için bir vahiy olmaktan çıkar. Bu sadece birinci kişi için bir vahiydir, diğerleri için de bir söylenti; sonuç olarak diğerleri de buna inanmakla yükümlü değildirler."¹²⁶

Paine'in, vahyi bireyselleştirme çabasını, Quakerlerin sessizce hiçbir aracı olmadan, resmi ayin ve törenler olmaksızın, sessizlik halinde Tanrı ile temas kurma, Kutsal Ruh'tan ilham alma seanslarına¹²⁷ benzetmemiz mümkündür.

İnsanbiçimci ulûhiyet anlayışına bağlı olan vahiy şekilleri dışındaki vahiy çeşitlerini kabul etmemizde herhangi bir sakınca yoktur. Bununla birlikte Paine'in, vahyi niçin kabul etmeye yanaşmadığını anlamamız için içerisine insan sözü karışmış olan metinlerin içeriklerinin de son derece etkili olduklarını söylememiz yerinde olur. Çünkü Paine, Tanrı'nın gönderdiği ve kutsal olduğu ileri sürülen Kitâb-ı Mukaddes'in, içerik bakımından Tanrı'nın kelâmı olamayacağını, dolayısıyla vahiy ürünü olmadığını belirtmektedir.¹²⁸ O, bu konuda getirdiği eleştirilerin çoğunda haklı görünmektedir. Ona göre Kitâb-ı Mukaddes'i vahiy ürünü kabul etmek yerine, gerçek vahiy olarak Allah'ın yarattığı evreni O'nun kelâmı ve vahyi olarak

125 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 5.

126 Paine, *Akıl Çağı*, 5-6.

127 Bk. Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 292; Özkan, "Adventistler, Kuveykirlar", 177.

128 Paine, *Akıl Çağı*, 21-24, 55.

algılamak en doğru olanıdır.¹²⁹ Bununla birlikte vahiy ürünü olduğu iddia edilen insan ürünü metinlerin içeriklerinden hareketle vahiy kurumunu da töhmet altına almaya çalışmak ve Kur'an'ın içeriğini bilmeden hüküm vermek isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilemez.

Paine, bireyselleşmiş bir vahiy anlayışını kabul edebileceği izlenimi vermektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bir Hıristiyan din adamı ile bir Müslüman kelâmcısı veya ilâhiyatçısının zihninde vahiy kavramının çağrıştırdığı anlamlar oldukça farklı olmaktadır. Hıristiyanlık içerisinde birbirinden çok farklı vahiy anlayışları bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi eski Hıristiyan vahiy anlayışı tenkitlere maruz kalmış ve değişikliğe uğramıştır.¹³⁰ Modern Hıristiyan düşüncesinde vahiy bir bakıma bireyselleşmiş gözükmektedir. Onun tenkitlerini öncelikle eski ve yeni Hıristiyan vahiy anlayışları arasında değerlendirmenin daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

İslam'a göre vahyin bireysel olamayacağı Kur'an'da yer almaktadır; "Bir beşer için, bir vahiyle (vahiy yollarından biriyle) veya bir perde arkasından veya bir resûl (Cebrâîl, elçi melek) gönderip de O'nun izniyle, dileyeceği şeyleri vahyetmesi müstesna olmak üzere Allah'ın, onunla konuşması olacak şey değildir." (eş-Şûrâ 42/51), buyurmaktadır. Bu ayetten de anlıyoruz ki, Allah, her yarattığı varlıkla bireysel olarak konuşmaz. Paine'in, bireyselleştirilmiş vahiy anlayışı ile empati yaparak, Allah'ın her insanın kalbine Kur'an'ı vahyetmesini bekleyemeyiz. Bu durum fitrata, yaratılış hikmetine aykırı olur. Allah, her akıllı insanı, O'nun hak dinini kabul edecek fitratta yaratmıştır (bk. er-Rûm 30/30). İnsanlık için hak din üzere, iman ve ibadet birliğinin sağlanması esastır. Her insana vahyedilmesi gerektiğini düşünmek akıl, fikir, zekâ seviyesiyle bedensel ve zihinsel tahammül gücünün herkeste eşit olmasını istemektir. Bu da yaratılış gerçeğine ters düşmektedir.

Diğer taraftan Paine'in, vahyin nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak; "Bana doğrudan iletilirse bunun bir vahiy olduğuna inanabilirim; bundan önce bana söylenenlerin vahiy olduğuna inanmakla yükümlü değilim, ne bir kişinin sözünü Tanrı kelâmı olarak kabul etmem uygundur ne de o kişiyi Tanrı'nın yerine koymam."¹³¹ şeklindeki sözlerini kabul etmek güç-

129 Paine, *Akıl Çağı*, 27-28.

130 Bk. Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize*, 129.

131 Paine, *Akıl Çağı*, 164.

tür. Şöyle ki; Allah'ın, varlıklarla ne şekilde iletişim kuracağını belirleyecek olan ancak kendisidir. Kur'an'da böyle tavırlara karşı; "De ki; sizler, Allah'a, sizlerin dininizi mi öğretiyorsunuz! Halbuki Allah, göklerde ve yeryüzünde ne varsa hepsini bilir." (el-Hucurât 49/16) buyrulmaktadır.

Diğer taraftan Paine'in, bizzat kendisinin de; "Eğer Tanrı lütfederse, bu tür bir ilişki kurmada O'nun gücünü kimse inkâr edecek veya tartışacak değildir."¹³² demekle, zımnen kabul ve itiraf ettiği gibi, Allah, vahyi kime ve ne şekilde göndereceğini en iyi bilendir (bk. el-En'âm 6/154). Allah'ın dinini kabul edip-etmemek hidâyet ile ilgili bir meseledir. Hidâyet ve dalâlet de cebrî değildir. Kur'an'da; "De ki; hak, sizlerin Rabbinizdendir. Artık dileyen îman etsin, dileyen de inkâr." (bk. el-Kehf 18/29), buyrulmaktadır.

3. THOMAS PAINE MÛCİZE İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Nübüvvetin en önemli tezahürlerinden biri de mûcize göstermektir. Deistlerin, peygamberlikle doğrudan bağlantılı olması sebebiyle eleştirdikleri konulardan birisi de mûcizedir. Paine'in eleştirilerinden önce peygamberliğin en önemli ispat vasıtası olan mûcize kavramına göz atmamız yerinde olacaktır.

3.1. Mûcize

Mûcize "acz" kökünden türemiş bir kelimedir. "Âciz bırakan, güçsüz kılan, karşı konulmaz harika olay" anlamlarına gelir.¹³³ Mûcize benzerlerini meydana getirmekten insanların âciz kaldığı şeydir. Mûcize, inkârcılara meydan okuduğu bir sırada nübüvvet iddiasında bulunan zâtın elinde tabiat kanunlarına (*âdetullah*) aykırı bir olayın, benzerini getirmekten inkârcıları âciz bırakacak şekilde meydana gelmesidir.¹³⁴ Peygamberler nübüvvet iddialarını desteklemek üzere mûcize gösterirler. Ancak bu, Allah'ın izni ile mümkün olur. Diğer bir ifade ile peygamberlerin her istedik-

132 Paine, *Akıl Çağı*, 5.

133 İbn Manzûr, "Acz", 4: 2816.

134 Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 3. Baskı, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 569; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 88; Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 49; Vahdettin Başcı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mûcize* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 57-60, 63.

leri anda ya da zorda kaldıkları bir pozisyonda mûcize göstermeleri söz konusu değildir.¹³⁵ Hıristiyan düşüncesinin dayandığı bazı kaynaklarda mûcizenin tabiata zıt değil, onu aşan bir olay olduğu ifade edilmektedir.¹³⁶ Mûcize, sadece Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Peygamber gönderme Allah'ın fiili olduğu gibi peygamberi tasdik ve te'yid mahiyetinde olan mûcize de Allah'ın fiilidir.¹³⁷

Batı düşüncesinde mûcize Tanrı'nın bir faaliyeti olarak görülür ve mûcizelerin faili de O'dur.¹³⁸ Özellikle Hıristiyan teolojisinde mûcize kavramı, Tanrı'nın yüce gücünün bir işareti olarak işlev gören, sıra dışı ve beklenmedik olayları ifade eder. Bundan dolayı Yeni Ahit'te mûcizelerden bahsedilirken, onlar 'hârîka' ve 'işaret' kavramlarıyla açıklanır.¹³⁹ Hıristiyan düşüncesinde mûcizeler, Tanrı'nın kendisini insanlara açmasının bir parçası olarak görülmektedir. Hz. İsa, sadece belli hakikatleri anlatan bir öğretici değil, aynı zamanda Tanrı'nın gücünü göstermek üzere bir işaret olarak mûcize gerçekleştiren bir uyarıcıdır.¹⁴⁰ Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın mûcizeleri bir adım daha ileri götürülerek onun ulûhiyetine delil olarak gösterilmiştir.¹⁴¹

Paine; "Tüm çağlarda ve belki de tüm ülkelerde insanlığa inanması emredilen üç temel kavram; gizem, mûcize ve peygamberliktir. İlk ikisinin

135 Halil İbrahim Bulut, "Peygamberlerin Başarısında Mûcizelerin Yeri ve Önemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2011): 65-78.

136 Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, 60.

137 Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed, *el-Beyân ani'l-fark beyne'l-mûcizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinât*, thk. Richard Yusuf Mc. Carty el-Yesûî (Beyrut: Mektebetü's-Şarkîyye, 1958), 45; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 569; a.mlf. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım-İbrahim Madkûr v.dğr. (Kahire: Vezerâtü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1962-1965), 15: 199-200; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 337; Bulut, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, 44; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 210-212; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 23; Başcı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mûcize*, 56.

138 Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, 54-55.

139 Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, 57-58.

140 Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, 59.

141 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 210-215. Ayrıca bk. Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap İtikadı Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 148. Mâtürîdî, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerini ele aldığı başlıkta; onun mûcizelerinin zikredilerek yüceltilmesi ve ilahlığına hükmedilmesiyle, Yahudiler tarafından Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğinin ve onunla alay edildiğinin Hıristiyanlarca iddia edilmesinin çelişki olduğunu zikretmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 212.

gerçek dinle bir arada olması mümkün değildir, üçüncüsünün de durumu kuşkuludur.¹⁴² diyerek mucizeleri kabul etmemiştir. Onun, mucizeleri kabul etmeme gerekçelerini incelememiz yerinde olacaktır.

3.2. Mûcize ve Hokkabazlık

Paine, mucizeleri gizemli olaylarla aynı kategoride değerlendirmekte, bu tür fiilleri hokkabazlık olarak nitelendirmekte ve illüzyon gösterilerinden örnekler vererek, determinist bir yaklaşımla mucizeyi reddetmektedir.¹⁴³ O, bu konuda şunları söylemektedir: "Tüm genel sorulara cevap veren gizem kelimesini, rastgele bir yardımcı gibi mucize kelimesi izledi. Birincisi kafaları karıştırırken ikincisi duyuları şaşırttı. İlki anlaşılabilir bir dil, ikincisiyse hokkabazlıktı."¹⁴⁴ "El çabukluğuna dayalı ya da önceden anlaşarak kurgulanmış bazı gösteriler de mucizevî görünebilir, ancak düşünüldüğünde onların böyle olmadığı anlaşılır."¹⁴⁵ "İnsan, doğa hareketlerinin birtakım yasalara bağlı olduğunu saptamıştır; mucize bu yasaların tersine oluşumlardır. Ancak, bu yasaların kapsadığı tüm olgular bilinmedikçe, bize mucize olarak görünen şeylerin doğanın gücü içinde mi, bu gücün ötesinde mi ya da bu yasalara aykırı mı olduğu konusunda hiçbir zaman bir sonuca varılamaz."¹⁴⁶

Diğer taraftan Paine; "Tanrı'nın bir gösterici gibi göz boyayıcı numaralar yaparak insanları eğlendirmeye ve onların hayranlığını kazanmaya çalışması aşağılayıcıdır."¹⁴⁷ demekle mucizenin hem ahlâkî olmadığını iddia etmekte hem de imkânını kabul etmemektedir.

Paine'in, mucizelere itiraz noktalarından biri de ihtiyaç ve fayda açısından olmaktadır. O, mucizelerin gereksiz olduğunu, herhangi faydalı bir amaca hizmet etmediğini iddia etmektedir.¹⁴⁸ Mucizelerin anlamlı olduğunu, çok az kişi tarafından görüldüğünü, diğer insanların ise görenlerin sözlerine dayanarak kabul ettiklerini söyler. O, gerçeğin kendisini kabul ettirmek için desteğe ihtiyacı olmadığı için mucizeye de ihtiyaç olmadığı-

142 Paine, *Akıl Çağı*, 55.

143 Paine, *Akıl Çağı*, 55-58.

144 Paine, *Akıl Çağı*, 57.

145 Paine, *Akıl Çağı*, 58.

146 Paine, *Akıl Çağı*, 57.

147 Paine, *Akıl Çağı*, 59.

148 Paine, *Akıl Çağı*, 60.

nı iddia etmektedir.¹⁴⁹

Paine'in, mûcizeyle ilgili eleştirilerini değerlendirecek olursak; her şeyden önce evrendeki gizemli olayların tamamen ortadan kalkmasının mümkün olmadığını söylemekle söze başlamalıyız. Zira gizem, bilinmeye yolculuktur. Evrende var olan her şeyin bilinmesi ve tamamen çözümlenmesi ise yakın zamanda mümkün görünmemektedir. Mûcizenin nasıl gerçekleştiği bilinemez gizemler içerse de gizemi, mûcize ile birlikte ve aynı paralelde değerlendirmek doğru olmaz. Özellikle sihirbazlığın bir çeşidi olarak bilinen, illüzyon denilen göz yanılgısına dayalı gösterileri mûcize ile bir ve aynı saymak uygun değildir.¹⁵⁰ Zira mûcize gösteren peygamber yapacağı veya göstereceği olağanüstü hallerde Allah'tan yardım almaktadır. Sihirbaz ise sihri kendi nefsinin ve kendi fiziksel ve ruhsal kuvvetinin bazı hallerde de şeytanların yardımıyla yapmaktadır. Sihir ve mûcize akla uygunluk bakımından olduğu gibi özü yönünden de farklı olmaktadır.¹⁵¹ Sihirbazların yaptığı illüzyon ise sadece göz yanılgısından ibarettir.

Mûcizelerin, tabiat yasalarının tersine olduğu eleştirisine gelince; evet yukarıda mûcizenin tanımında da ifade edildiği gibi mûcizeler, tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelir. Paine de bunu kabul etmekle beraber, onun itirazı tabiat kanunlarının tamamının bilinmemesi sonucunda, meydana gelen olayın tabiatüstü olup-olmadığının kestirilemeyeceği noktasındadır. Paine'in, herhangi bir mûcizeyi kabul veya reddetmesi için, bilimin gelişmesi ve olayları çözümlenmesi gerekmektedir ki, bu durumda ne kadar yüzyıl bekleneyeceği dahi belli olmamaktadır. Belki de hiçbir zaman kestirilemeyecektir. Onun bu isteği bir arayış veya çözüm değil, işi çözümsüz bırakmaktır.¹⁵²

149 Paine, *Akil Çağı*, 61.

150 Sihir konusu için bk. Muhammed b. Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 3: 1-78; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 441-450, 9: 6357; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kurân* (İstanbul: Dersaadet Yayinevi, 1984), 1: 64-88.

151 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3: 14.

152 "Bana su, kimyevi madde ve yeteri kadar vakit verilirse insan yaratabilirim." tarzında çok cüretkar sözler sarf eden Ernest Heinrich Haeckel'in (1834-1919) iddiasında olduğu gibi Paine'in istediği de, mûcizeleri sınırsız, belirsiz bir zamana havale edip, onlardan kolayca kurtulmaktır. Bk. A. Cressy Morrison, *İnsan Kâinât ve Ötesi*, 6. Baskı, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 9.

Şayet Tanrı, bir gösterici gibi göz boyayıcı numaralar yaparak insanları eğlendirmeye ve onların hayranlığını kazanmaya çalışıyorsa, Paine'in de ifade ettiği gibi gösterilen bu mucizelere niçin çok az sayıda insan tarafından şahit olunmaktadır. Mucizeler veya başka yollarla insanlar eğlendirilecek ve eğlencenin neticesinde hayranlık kazanılacaksa milyonlarca, milyarlarca insanın katılımıyla bu iş gerçekleşmelidir. Mucizeyi, az sayıda insanın eğlendirilerek hayranlık kazanılması şeklinde yorumlamak çelişkilidir. Paine'in iddiasının aksine Tanrı, mucize göstererek, insanların hayranlığını kazanmaya çalışmamaktadır. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte Allah tarafından peygamberlere çok çeşitli mucizeler verilmiştir.¹⁵³ Bu mucizeler gerekli oldukları zamanlarda kullanılmışlardır. Nitekim Allah, inkârcılar mucize istediklerinde peygamberlerin elinde mucizeleri yaratır.¹⁵⁴

Mucizeler "*Maddî-Hissî Mucize*" ve "*Mânevî ve Aklî Mucize*" olmak üzere iki kısımda incelenir. Ölülere diriltme, ayı ikiye bölme, asanın yılan dönüşmesi gibi mucizeler maddî-hissî mucizeler kapsamındadır. Hz. Peygamber'in örnek ahlâkı, gayptan haber vermesi ve Kur'an mucizesi ise mânevî-aklî mucizelerdendir.¹⁵⁵ Paine'in, mucize kavramıyla kastettiği ve süreklilik arz etmediğini söylediği hissî mucizelerdir. Hissî mucizeler kısa bir zaman aralığında meydana gelir, sınırlı sayıda insan tarafından şahit olunur ve rivâyet metotlarına uygun olarak nakledilir. Şayet hissî bir mucize mütevâtir olarak nakledilmişse zarûrî ilim gerektirir ve mü'minler için inkârı mümkün değildir.¹⁵⁶ Kur'an mucizesi ise aklî mucizedir ve kıyamete kadar da devam edecektir (bk. el-Hicr 15/9)¹⁵⁷. Ancak şunu da ifade edelim ki, Paine'in rivâyet metotlarıyla da problemi vardır. O, mütevâtir haberi dahi kabule yanaşmamaktadır.¹⁵⁸

Mucizenin temel işlevi, inanacak kişiye bir delil olması, inkârcılara da gerekli cevabın verilmesidir. Mucizeye inanıp-inanmamak insana

153 Mucize çeşitleri için bk. Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 341-349; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 25-33.

154 Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 193, 200; Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, 2: 29.

155 Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, 57-60; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 46; İsrail Balcı, *Hiz. Peygamber ve Mucize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 44-45.

156 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 202-203.

157 Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 46-47; Balcı, *Hiz. Peygamber ve Mucize*, 47.

158 Bk. Paine, *Akıl Çağı*, 5-6.



kalmıştır; inanılırsa mü'min, inanılmazsa kâfir olunur. Hz. Musa, Firavuna tüm mûcizelerini gösterdiği halde yine de o, mûcizeleri sihir sayarak kabul etmemiştir (bk. Tâhâ 20/56). Mekke müşrikleri de Hz. Peygamber'in mûcizelerini kabul etmeyip, onu sihirbaz ilan etmişlerdir (bk. Sebe, 34/43).

3.3. Kilisenin Mûcize Yaratması

Paine'in mûcize konusunda eleştirdiği noktalardan birisi de kilisenin mûcize yaratmasıdır. Kilise, özellikle Katolik kilisesi, kendisini Tanrı'nın temsilcisi ilan etmiştir. Paine, kilisenin mûcize meydana getirdiği iddiasını şu şekilde aktarmaktadır: "Mûcizeler, mûcizeleri takip etti, insanlara inansalar da inanmasalar da bu mûcizelere inandıklarını söylemeleri öğretili. Kilisenin çıkarları, yakma cezası tehdidiyle de birleşerek muhalefeti sindirmiş ve bu konuda yapılacak tüm araştırmalar yasaklanmıştı. Fakat Fransız Devrimi'nin, kilisenin mûcize yaratma gücünü ortadan kaldırdığını düşünebiliriz; kilisenin devrim başladıktan sonra, azizlerin yardımını da alarak en çok ihtiyacı olan dönemde herhangi bir mûcize yaratamamış olması bundan önce meydana gelen mûcizelerin birer göz boyama ve yalan olduğu sonucunu doğurabilir."¹⁵⁹

Paine'in, kiliseyi mûcize yaratma iddiasından dolayı eleştirmesine katılmamak mümkün değildir. Zira peygamberler dahi kendiliklerinden mûcize yaratamazlar, onları Allah yaratır (bk. el-En'âm 6/35)¹⁶⁰. Peygamber olmayan bir insanın veya kilise gibi bir kurumun mûcize meydana getirmesi mümkün olamaz.

SONUÇ

Thomas Paine, dinî arayış içerisinde bulunan bir ailede yaşamıştır. Özellikle Quaker mezhebine mensup olan babasından daha çok etkilendiği gözlemlenmektedir. Onun hayatında Quakerlerin derin izlerini bulmak zor değildir. Paine ailesinin dinî yapısında, Katoliklikten uzaklaşıp, deizme doğru bir kayma açıkça gözlemlenmektedir. Zira Quakerlik, deizme kapı aralayan Hıristiyan mezheplerinden biridir. Bu mezhep Katolikliğin ve Kitâb-ı Mukaddes'in otoritesini kabul etmemektedir.

Paine'in, *Akıl Çağı* kitabında savunduğu deizm, tamamen Yahudi ve

¹⁵⁹ Paine, *Akıl Çağı*, 154.

¹⁶⁰ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 193; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 29.



Hıristiyanlığa karşı bir tepki olarak Avrupa'da doğmuş felsefi bir akımdır ve İslâmiyet ile doğrudan alakası yoktur. Onun eleştirilerinde de İslâmiyet hakkında imalı birkaç cümleden başka bir şey yoktur. Böyle olmakla birlikte az da olsa bu eleştirilerin değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira Paine, Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa yapılabilecek olan haklı eleştiriler üzerinden birkaç cümle ile de olsa hiç ilgisi olmadığı halde İslâmiyet'i de eleştirmektedir.

Paine'in, "Kitâb-ı Mukaddes" hakkında getirdiği eleştirilerin çoğunda isabetli olduğu görülmektedir. O, din alanında önemli bir faaliyet yürütmüş, selim akıl ile değerlendirmede bulunan bir insanın makul bulunmayacağı hususlarda teolojik eleştirilerde bulunmuştur. Bu çabanın bir sonucu olarak "Kitâb-ı Mukaddes" in Tanrı tarafından gönderilmiş bir kitap olamayacağını savunmuş ve bunu tüm dünyaya duyurmuştur. Ancak bu faaliyetin bir sonraki adımı olarak görülebilecek şekilde rasyonel çerçevede tutarlı ve isabetli alternatif bir dinî yaklaşımın bulunup-bulunmadığını araştırma yoluna gitmemiş, bütün din kurumlarının geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Bu tutum ile başlangıçta akılcı bir yaklaşımı benimsemiş olsa da sonuç itibariyle ön yargılardan arınmış bir düşünce süreci yürütememiş gibi görünmektedir.

Paine'in peygamber tasavvurunu Quakerlerin bireyselleştirilmiş vahiy anlayışından soyutlamak mümkün gözükmemektedir. Onlar, hiçbir aracı olmadan, resmi ayin ve törenler olmaksızın, sessizlik halinde bireysel olarak Tanrı ile temas kurabileceklerini düşünmektedirler. Ayrıca onlar, kilise görevleri, rahiplik ve dinî ayinlere de karşıdırlar. Quakerler sadece Kutsal Ruh'un otoritesini benimseyip, böylece onunla bağlantı sağlayabileceklerine inanmaktadırlar. Paine'de hâkim olan görüş de budur. O, herhangi bir aracıya yani bir peygambere ve onun getirdiği din kurallarına gerek olmadan da Tanrı ile irtibat halinde olunabileceğini iddia etmektedir. Paine'in peygamberlik ve din kurumuna yönelik itirazlarının temelini bu düşünceler oluşturmaktadır.

Paine, peygamberlik kurumuna karşı eleştirilerini temellendirmek için Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan ve Tanrı'ya yakışmayan yüz kızartıcı suçların isnad edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, yine aynı kaynaktaki peygamberlere atfedilen bazı olumsuz davranışları peygamberlik kurumunun imkansızlığına delil olarak getirmektedir. Peygamberliğin imkansızlığına inanan bir kimsenin vahyin ve mûcizenin imkânına inanması

beklenemezdi. Paine de bunu yaptı ve Quaker mezhebinden aldığı bireyselleştirilmiş vahiy anlayışını savundu. Mûcizeleri de tabiat üstü görme-yerek; şu an sebebini bilmesek de gelecekte bunların nasıl gerçekleştirildiğinin bilimsel olarak ortaya konulabileceğini iddia etti. Dolayısıyla ona göre mûcizeler göz boyamaktan, hokkabazlıktan ibaret kalmaktadır.

Onun, Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan Tanrı ve peygamber tasavvurlarına getirdiği eleştiriler dikkate değer olmakla birlikte İslamiyet açısından bakıldığında onun peygamberlik, vahiy ve mûcize kurumlarına getirdiği eleştirilerin kabul edilmesi mümkün değildir. Zira onun eleştirdiği peygamberlikle ilgili konularla İslamiyet'in nübüvvet anlayışını bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir.

Burada şunu da belirtelim ki, felsefî anlamda teizm, ateizm ve deizm arasında büyük farklar bulunmaktaysa da İslâm inanç esasları açısından bu inanç türlerinin konumları birbirinden çok da farklı değildir. Şayet Allah'ın gönderdiği son din olan İslâm'a inanılmıyorsa teizmin de diğerlerinden bir farkı olmayacaktır. Nitekim her hâlükârda Allah'ın dini kabul edilmemiş olmaktadır. Zira Yahudilik ve Hıristiyanlık felsefî anlamda teisttir. Ancak İslâm itikadı açısından düşünüldüğünde Allah'ın muradına uygun bir yol tutmuş değildirler.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.

Altaytaş, Muhammet. *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap İtikadî Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.

Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.

Aydın, Ali Arslan. *İslam İnançları ve Felsefesi*. 6. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. 2. Baskı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Temhîd*. Thk. Richard Yusuf Mc.

Carty el-Yesûî. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed. *el-Beyân anî'l-fark beyne'l-mûcizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinçât*. Thk. Richard Yusuf Mc. Carty el-Yesûî. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.

Balcı, İsrail. *H. Peygamber ve Mûcize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Başcı, Vahdettin. *Felsefi Bir Problem Olarak Mûcize*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Bıyık, Mustafa. "Anglikan Kilisesi". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 178-182. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. 4. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.

Boutroux, Emile. *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*. Trc. Hasan Katipoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.

Bulut, Halil İbrahim. *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Bulut, Halil İbrahim. "Peygamberlerin Başarısında Mûcizelerin Yeri ve Önemi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2011): 65-78.

Burnell, Peter James. *The Political and Social Thought of Thomas Paine 1737-1809*. Doktora Tezi, Warwick University, 1972.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 4. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.

Claeys, Gregory. *Thomas Paine Social and Political Thought*. Boston: Unwin Hyman, 2004.

Çelebi, İlyas. *İslam İnancında Gayp Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. *İslam İnancında Gayb Alemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Dubois, Claude (ed.). "Yaradancılık". *Meydan Larousse*. 20: 281. 22 Cilt. İstanbul: Sabah Gazetesi Yayını, 1992.

Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018): 799-804.

Fîruzabâdî, Mecdüddin Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 8. Baskı. Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazel, Ahmet Gazi. *Thomas Paine ve Devlet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Goetz, Philip W. (ed.). "Anglikan Kiliseler Topluluğu". *Ana Britannica*. 2: 85-86. 22 Cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990.

Goetz, Philip W. (ed.). "Thomas Paine". *Ana Britannica*. 17: 342-343. 22 Cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990.

Goetz, Philip W. (ed.). "Quaker'lar". *Ana Britannica*. 18: 234. 22 Cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990.

Goetz, Philip W. (ed.). "Yaradancılık". *Ana Britannica*. 22: 300. 22 Cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. 7. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.

Gündoğar, Hamdi. "Deizm: Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. (Van: Mayıs 12-14 2017), ed. Vecihi Sönmez v.dğr. 29-40. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Hamîdullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. 6. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.

İsfahânî, Râgıb. "Vhy". *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ahmed Halefullah. 809-810. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İbn Haldûn, Muhammed b. Abdurrahmân. *Mukaddime*. Trc. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.

İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 4. Baskı. Thk. Ömer



Abdüsselam Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîret İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981.

İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İmriü'l-Kays. *Muallakât-ı seb'a: Yedi Askı*. Trc. Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1985.

Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 3. Baskı. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım-İbrahim Madkûr v.dğr. 20 Cilt. Kahire: Vezerâtü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1962-1965.

Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mûcize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Küçük, Ayça. *Thomas Paine Düşüncesinde Sivil Toplum ve Devlet*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. 2. Baskı. Trc. Ahmed Asrar. 2 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li't-talîli'l-muhtâr*. 2. Baskı. Thk. Mahmud Ebû Dakîka. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Morrison, A. Cressy. *İnsan Kâinât ve Ötesi*. 6. Baskı. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.

Namlı, Abdullah. *Kur'an'a Göre İnkâr*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2017.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.



Özkan, Ali Rafet. "Adventistler, Kuveykırlar". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 173-178. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2013.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015.

Paine, Thomas. *The Age of Reason*. Chicaco: Belford-Clarke Publishers, 1879.

Paine, Thomas. *Akıl Çağı (The Age of Reason)*. Trc. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Râzî, Fahreddin. *İsmetü'l-enbiyâ*. Thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. İstanbul: Dersaadet Yayınları, ts.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kurân*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1984.

Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.

Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899.

Tarakçı, Muhammet. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 443-447. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Topaloğlu, Fatih. *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*. İstanbul: 2011.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. 2. Baskı. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.

Ünlü, Nuri. *İslam Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1984.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yurdağür, Metin. *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*. 2. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 515 - 518

Sâid el-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem Adlı Eserinin Tanıtımı
Evaluation of Book Tabakâtü'l-Ümem of Said el Endelusî

Yavuz Selim Göl

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi
Anabilim Dalı
Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Islamic History
Giresun, Turkey
yavuz.gol@giresun.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7759-4482>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yavuz Selim Göl, "Sâid el-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem Adlı Eserinin Tanıtımı", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 515 - 518.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Sâid el-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem Adlı Eserinin Tanıtımı

Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Endelüsî el-Kurtûbî et-Tuleytîlî (ö. 462/1070) tarafından telif edilmiş olan *Tabakâtü'l-Ümem*, milletlerin bilim tarihini anlatan ve ilginç bilgiler içeren önemli bir eserdir. Eser Arapça aslından Ramazan Şeşen tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Kitabın asıl adı *et-Ta'rîf bi-Tabakâti'l-Ümem ve Ulemâihâ ve Nübezin min Teâlifihim ve Ahbârihim*'dir. Mütercim tarafından *Tabakâtü'l-Ümem* adıyla yayımlanan kitap dilimize *Milletlerin Bilim Tarihi* olarak çevrilmiştir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından çeviri-metin şeklinde 2014 yılında İstanbul'da basılmış olan kitap milletlerin bilim tarihini ele almaya çalışmakta diğer taraftan milletlerin karakterleri ve ilginç özelliklerinden de bahsetmektedir.

Esere mütercim tarafından bir giriş kısmı yazılmış ve bu bölümde Abbâsîler devrinde Arapça'ya tercüme faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Burada tercümesi yapılan önemli eserlerden bahsedilmektedir.

Kitabın asıl metnini oluşturan kısım dört bölüm halinde ele alınmıştır. Birinci bölümde *Eski Milletler*; ikinci bölümde *Meşgalelerine Göre Milletlerin Çeşitliliği ve Dereceleri*; üçüncü bölümde *İlimlerle Uğraşmayan Milletler*; dördüncü bölümde ise *İlimlerle Uğraşan Milletler*'den bahsedilmektedir.

Eski Milletler'den bahsettiği birinci bölümde müellif, ilk olarak Farslar'ı zikretmekte ve onların meskûn memleketlerin ortasında oturduklarından bahsetmektedir. Müellif ikinci millet olarak bahsettiği Keldânîler'in (Kaldeliler), Süryânîler ve Bâbilliler olduğunu; Kenânîler, Asurlular, Ermeniler, Musul halkı, Cerâmika (belki Kürtler), Irak Sevâdı halkı Nabâtiler'i kapsadığını söyler. Üçüncü millet olarak Yunanlar, Rumlar (Romalılar), Frenkler, Galicialılar, Bürçan (Bulgarların bir kısmı), Slavlar, Ruslar, Bulgarlar, Alanlar ve Karadeniz, Azak denizi etrafındaki meskûn yerlerin halklarını zikreden müellif, bu milletlerin ülke ve dillerinin bir olduğunu ifade eder. Dördüncü millet olarak Mısır'da bulunan halklar ile ve Kıptlar, Habeşler, Nubyalılar, Zenciler, Mağrib halkı Berberîler'in yanında Batı Atlas Okyanusu'na kadar olan yerlerin halklarını zikreden müellif, beşinci millet olarak ise Türkler'i zikreder. Sâid el-Endelüsî, Karluklar, Kimekler, Tokuzoğuzlar, Hazarlar, Avarlar (Serîr), Giller, Cürzan, Tâlesan, Keşk, Burtaslar gibi kabilelerden oluşan Türklerin dil ve ülkelerinin bir olduğunu ifade etmiştir. Altıncı millet olarak Hint ve Sind halklarını zikreden Sâid

el-Endelüsî, yedinci millet olarak ise Çinlileri zikreder. Bunların Âmur b. Yafes b. Nûh oğullarından olduğunu ülke ve dillerinin bir olduğunu söylemektedir. Bu yedi milletin tüm insanları içine aldığını ifade eden müellif, insanların daha sonra bu milletlerden ayrılıp dağıldığını belirtmektedir.

İkinci bölümde milletleri meşgalelerine göre tasnif eden Sâid el-Endelüsî, milletleri iki kısma ayırır. Bu iki sınıftan birisinin ilimle meşgul olduğunu, diğer sınıfın ise ilmî faaliyetlerde bulunmadıklarını söyler. Müellif bu tasnife göre ilimle uğraşanların sekiz milletten oluştuğunu ve bunların Hintler, Farslar, Keldânîler, Yunanlar, Rumlar, Mısır halkı, Araplar ve İbrânîler olduğunu ifade etmiştir. Diğer milletlerin ilimle uğraşmadığını ifade eden Sâid el-Endelüsî bu milletleri şöyle sıralamaktadır: Çinliler, Ye'cûc ve Me'cûc, Türkler, Burtaslar, Avarlar, Hazarlar, Giller, Tâlesanlar, Mukanlar, Keşkler, Alanlar, Slavlar, Bulgarlar, Ruslar, Burcanlar, Berberîler, Sudanlılar, Habeşliler, Nubyalılar, Zenciler, Ganalılar vs.

Üçüncü bölümde ilimle uğraşmayan milletlerden bahseden Sâid el-Endelüsî, bu milletlerin en uyanık ve ileri olanlarının Çinliler ve Türkler olduğunu belirtmiştir. Çinlilerin en kalabalık, devletleri en büyük ve ülkeleri en geniş olan millet olduğunu da ekleyen müellif, Türklerin ise kalabalık bir topluluk olduklarını ve iyi savaşçıların bu millettendir. Bu bölümde Sâid el-Endelüsî ilimle uğraşmayan milletlerle ilgili çok ilginç bilgiler sunmaktadır. Onların insanlardan çok hayvanlara benzediğini, kuzeyde olanların az güneş gördükleri için mizaçlarının soğuk ve ahlâklarının ham olduğundan bahsetmektedir. Hatta fizikî özelliklerinden de bahseder. Ekvatora yakın oturanların ise güneşten çok fazla etkilendiklerini, bu nedenle mizaçlarının hararetli olduğunu ve ahlâklarının bozuk olduğunu aktarmaktadır. Müellif, ilimle uğraşmayan milletlerden olan Galicialıların (Kuzey İspanyalılar), Berberîlerin ve diğer Mağrib sakinlerinin sapıklık, cehalet, düşmanlık ve zulüm gibi ahlâkî zafiyetlere sahip olduklarını ifade etmektedir. Sâid el-Endelüsî, burada adını anmadığı milletlerin ise durumlarının son derece kötü olduğunu belirtmektedir.

Dördüncü ve son bölümde Sâid el-Endelüsî, ilimle uğraşan milletlerin Allah'ın seçkin kulları olduklarını; Çinlilerin, Türklerin ve onlara benzer milletlerin elde etmeye çalıştığı düşmanca huylara, hayvanî kuvvetlerle övünmeye ilgi duymadıklarını belirtmiştir. Bu bölümde ilimle uğraşan milletlerin sekiz olduğunu ifade eden müellif, bu milletleri ve ilmî

özelliklerini kısaca izah etmektedir. Burada ilginç bir ifadeye rastlamaktayız: “*Dünyada beş büyük hükümdar vardır. Diğer insanlar onlara tâbidir.*” diyen Çin hükümdarları bu hükümdarların Çin, Hint, Türk, Fars ve Rum hükümdarları olduğunu söylemişlerdir. Müellif, bu beş hükümdarın milleti ile ilgili bazı özellikleri zikretmiştir. Müellif sekiz milleti zikrettiği bu bölüme, *Müslümanlar’da İlim ve Endelüs’te İlim* başlıklarını da eklemiştir.

Bu milletlerin bilim tarihiyle ilgili güzel detayları aktarmış olan müellif, hakikaten yaşadığı dönemde var olan milletlerle ilgili hem karakteristik hem de ilmî özellikleri açısından önemli bilgiler aktarmıştır. Aktarmış olduğu bilgilerin önemli bir kısmının günümüz ile ilgili kayda değer benzerlikler arz ediyor olması da çok dikkat çekicidir. Bu eserin özellikle tarih, sosyoloji, psikoloji gibi ilim dallarında çalışma yapan kişilerin kesinlikle okuması gereken bir eser olarak ifade edilmesi mümkündür.

DÜZELTME İLANI

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD) olarak yayınladığımız üçüncü cilt ikinci sayıda (2016 Güz) yer alan Üzeyir Durmuş'a ait "Hanefî Fıkhdında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: İskât Hadisi" başlıklı makalede yer alan etik beyan sehven yazılmıştır. Yazarın 12 Ekim 2018 tarihli başvurusunda belirttiği makalenin özgün bir makale olduğu yönündeki beyanı doğrultusunda söz konusu makalede ifade edilen "bu makale yazarın doktora tezinden üretilmiştir." ibaresi Dergipark yetkilileri ile sağlanan iletişim sonucunda kaldırılmıştır.

Söz konusu hatalı yazımdan dolayı özür diler, makalenin düzeltilmiş halinin sistemde güncellendiğini siz değerli okurlarımız ve yazarlarımıza ilan ederiz.

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ (TİD)

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Trabzon İlahiyat Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.
2. *TİD*'de, başta İlahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, tercüme, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri ayrıca mülakat vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergide başta Türkçe olmak üzere bütün yabancı dillerde yayınlar kabul edilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.
5. *TİD*'de aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanması talebiyle *TİD*'e gönderilen makalelerin yayım hakkı *TİD*'e aittir. Makalesi *TİD*'de yayımlanan yazar, telif hakkının *TİD*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır. Ayrıca dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı ya da bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:
 - a) Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
 - b) Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
 - c) Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
 - d) Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
 - e) Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

9. Yazıların dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler *Trabzon İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulu'nu herhangi bir şekilde bağlamaz.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

- 1- Trabzon İlahiyat Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.
- 2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (120-150 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (6-8 kelime) olmalıdır.
- 3- Göndereceğiniz makalelerin Dergipark sistemi içerisindeki <http://dergipark.gov.tr/tid> adresi üzerinden gerekli adımları izleyerek dergimize ulaştırılması gerekmektedir.
- 4- Yazarın adı-soyadı veya yazarla ilgili bilgiler (ünvanı, kurumu, e posta adresi) makale başlığı altında yer alacak olan makale yazarına verilen dipnota yazılır.
- 5- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.
- 6- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- 7- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.
- 8- Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve doc veya docx olarak kaydedilmiş olmalıdır.
- 9- Makaleler, *Trabzon İlahiyat Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve İsnad Atf Sistemi yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.
- 10- Bu ilkelere uymayan yayınlar, editörler tarafından değerlendirilmeye alınmaksızın reddedilir.



MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- a) Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- b) İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *TİD* Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)

c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihaî değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, *TİD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergimizde İsnad Atıf Sistemi Yazım Kuralları uygulanmaktadır. Makale yazım kuralları için bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/>



Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü
Âdat Al-Qur'ân: Expression and Style Customs of the Qur'ân
Mustafa Öztürk

**Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı
Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset**
*Siyasa as a Way of Interpretation (Tawil) of Traditions Contary to
the Systematic Madhhab Opinion in Hanafi Criminal Law*
Muharrem Midilli

**Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü
İlimler**
*Istimdâd in Tafsir: Sciences which Tafsir is in Relation with in
Classical Period*
Enes Büyük

**Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle
Değeri**
*The Value of a Treatise Attributed to Pîr Mehmed with Respect to the
Discipline of Islamic Jurisprudence*
Mustafa Çil

**Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı
Meseleler**
*Some Basic Issues in the Formation Process of Islamic Religious
Course in Germany*
Semra Çinemre

**Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin
Değerlendirilmesi**
Evaluation of Thomas Paine's Views on Prophecy
Abdullah Namlı

**Kitap İncelemesi / Sâid el-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem Adlı
Eserinin Tanıtımı**
Evaluation of Book Tabakâtü'l-Ümem of Said el Endelusî
Yavuz Selim Göl